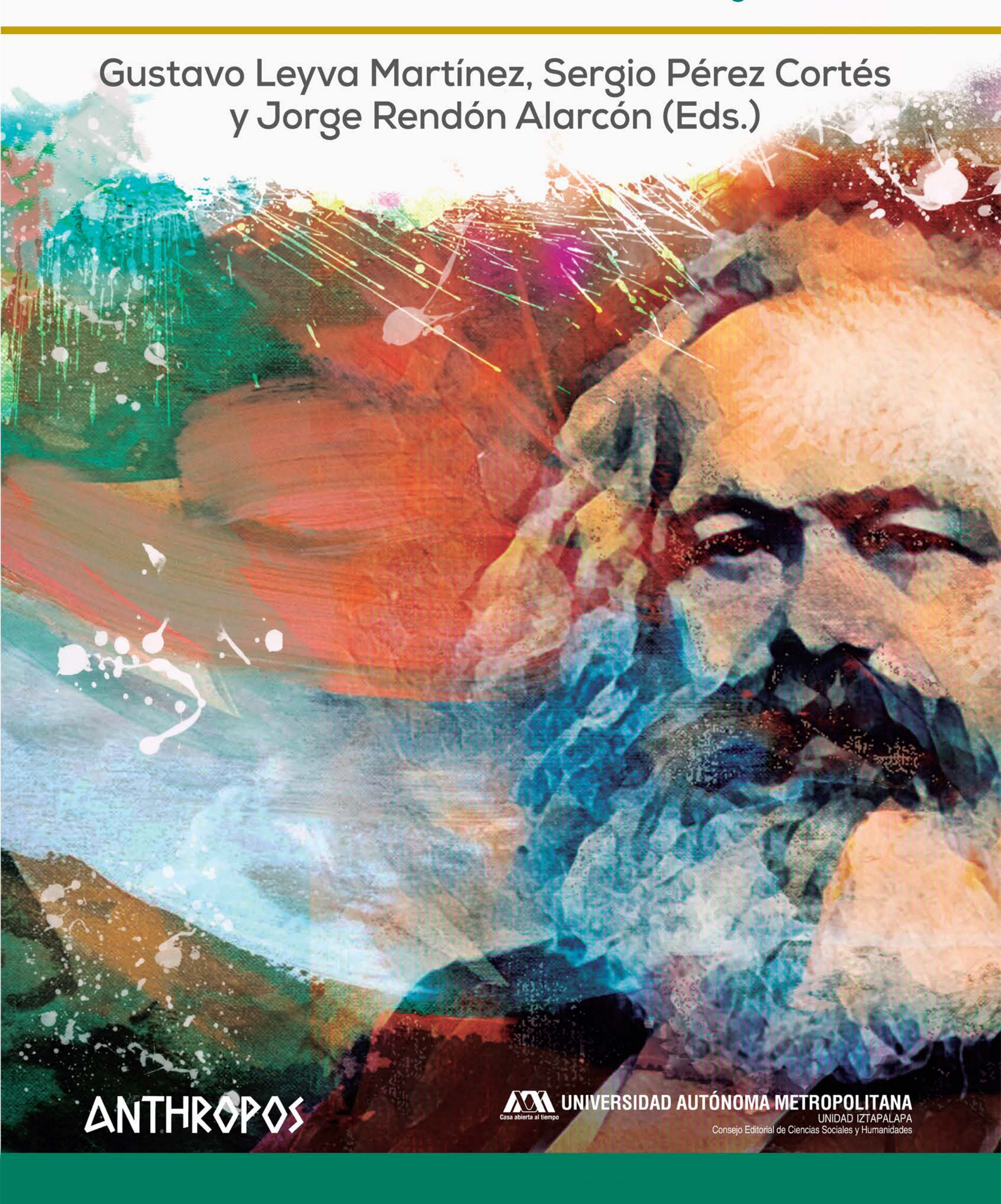
Karl Marx: el hombre, el revolucionario y el teórico

I. Marx, los diversos rostros de un legado

Gustavo Leyva Martínez, Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón (Eds.)



ANTHROPOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD IZTAPALAPA
Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades



siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 CIUDAI
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

KARL MARX: EL HOMBRE, EL REVOLUCIONARIO Y EL TEÓRICO

I

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

109



El manuscrito de este libro ingresó al Comité Editorial de Libros del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, para iniciar el proceso de arbitraje por sistema doble ciego a cargo de especialistas externos, en la sesión trimestral de Invierno 2019 celebrada el 22 de julio de ese año y quedó aprobado para su publicación el 10 de agosto de 2020.

Gustavo Leyva Martínez, Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón (Eds.)

KARL MARX: EL HOMBRE, EL REVOLUCIONARIO Y EL TEÓRICO

I

MARX, LOS DIVERSOS ROSTROS DE UN LEGADO

Marcos Alegría Polo
Javier Balladares Gómez
Ricardo Bernal Lugo
Bernardo Bolaños Guerra
Enrique de la Garza Toledo
Enrique G. Gallegos
Norma Hortensia Hernández García
Gabriel Herrera Salazar
Fernando Huesca Ramón
Carlos Oliva Mendoza
Sergio Pérez Cortés
Jorge Rendón Alarcón
Javier Torres Nafarrate
Gregorio Vidal





KARL MARX: el hombre, el revolucionario y el teórico / Gustavo Leyva Martínez, Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón, eds. — Barcelona : Anthropos Editorial ; México : Universidad Autónoma Metropolitana, 2021. — 2 vols. ; 21 cm. — ISBN 978-84-17556-42-6. — ISBN UAM 978-607-28-2055-5
I: Marx, los diversos rostros de un legado / por Marcos Alegría Polo... [et al.]. — 2021. — 350 p. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 109). — Bibliografías. — ISBN 978-84-17556-43-3. — ISBN UAM 978-607-28-2056-2

1. Historia de la filosofía occidental 2. Filosofía social y política 3. Historia: teoría y métodos 4. Teoría y filosofía económicas 5. Marxismo y comunismo I. Leyva Martínez, Gustavo, ed. II. Pérez Cortés, Sergio, ed. III. Rendón Alarcón, Jorge, ed. IV. Alegría Polo, Marcos V. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (México) VI. Título: Marx, los diversos rostros de un legado VII. Colección

Primera edición: 2021

Edita: Anthropos Editorial. Lepanto, 241. 08013 Barcelona, España
www.anthropos-editorial.com
En coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855. Ex Hacienda San Juan de Dios 14387, Tlalpan. Ciudad de México, México

Unidad Iztapalapa
Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
San Rafael Atlixco No. 186, edificio H, Segundo piso
Colonia Vicentina, 09340 Iztapalapa. Ciudad de México, México
ISBN Anthropos: 978-84-17556-42-6 (Obra completa)
ISBN Anthropos: 978-84-17556-43-3 (Vol. I)
ISBN UAM: 978-607-28-2055-5 (Obra completa)
ISBN UAM: 978-607-28-2056-2 (Vol. I)
Diseño e ilustración de cubierta: Javier Delgado Serrano
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296
Impresión: Litográfica Ingramex, S.A. de C.V.
Centeno 162-1. Col. Granjas Esmeralda. 09810, Ciudad de México

Impreso en México

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos y externos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

ÍNDICE GENERAL

VOLUMEN I
MARX, LOS DIVERSOS ROSTROS DE UN LEGADO

PENSAR LA HISTORIA, PENSAR LA SOCIEDAD

VOLUMEN II
RECEPCIÓN, CONEXIONES, DESDOBLAMIENTOS, AUTO(CRÍTICA)

ENTRE LA LITERATURA Y LA HISTORIA

DESDOBLAMIENTOS Y (AUTO)CRÍTICA

INTRODUCCIÓN

Son muy pocos los seres humanos que, después de su paso por la vida, dejan tras de sí una concepción profundamente transformada del mundo que encontraron. Karl Marx pertenece a este grupo excepcional. Después de él, las ciencias humanas, la filosofía y la conciencia general ya no pudieron ser las mismas. Es por eso que, con motivo del 200 aniversario del nacimiento de este gran pensador hemos creído necesario hacer un balance del impacto actual de su pensamiento en nuestro país. El resultado son los dos volúmenes que el lector tiene en sus manos.

La reflexión de Marx suele ser comprendida en el marco de una ambiciosa tentativa en la que se dan cita elementos que provienen lo mismo de la tradición filosófica del idealismo alemán —ante todo Hegel— que de la economía política desarrollada en Inglaterra —especialmente Smith y Ricardo— al igual que de la tradición democrático-radical de la Ilustración y el socialismo francés. En los textos de Marx se integran en forma lograda y altamente original las tres vertientes anteriormente mencionadas inaugurando, al mismo tiempo, una nueva forma de percibir, pensar y hablar sobre las sociedades modernas, describiéndolas, explicándolas y criticándolas en su violencia latente, en sus conflictos inmanentes, en sus tensiones irresueltas, en sus crisis recurrentes, en sus profundas desigualdades, en su indisoluble entrelazamiento entre progreso y dominación —tanto de unos seres humanos sobre otros como sobre la naturaleza—, en sus promesas no cumplidas y, a la vez, en su radical contingencia y, a pesar de todo, en su quizá oculta perspectiva de emancipación.

Los dos volúmenes que integran esta obra deben ser entendidos como el resultado de un esfuerzo colectivo e interdiscipli-

nario con motivo de la celebración del bicentenario del nacimiento de Karl Marx y tienen que ser leídos por ello como dos partes de una misma reflexión colectiva sobre la vida, obra y pensamiento de Marx y, a la vez, sobre su significación para poder comprender nuestro presente y elaborar dentro de él perspectivas de futuros posibles.

* * *

La obra de Marx ya pertenece a la historia de la humanidad. Hasta mediados del siglo XX, ella animó una gran parte de las revoluciones, insurrecciones, aspiraciones y proyectos a escala mundial. Después del desplome del llamado «socialismo real» las cosas cambiaron profundamente. Su teoría ha debido pasar por todas las turbulencias y vicisitudes de la historia contemporánea. Probablemente él habría visto todo esto con satisfacción: su obra fue concebida como un instrumento de transformación y, cuando se quieren cambiar las cosas, no hay camino sencillo. Marx estaba seguro que ni su vida ni su obra serían juzgadas con la serenidad de un discurso científico, sino a través de la áspera lucha que entablan las furias del interés privado. Y no se equivocó. En efecto, en Marx todos los conceptos están teñidos de pasión.

Este primer volumen está dividido en tres secciones que buscan agrupar temáticamente las contribuciones recibidas. Con todo, a fin de auxiliar a su lectura, hemos creído conveniente resaltar en esta introducción, los diferentes aspectos del legado de Marx que son puestos en relieve por nuestros autores.

La primera contribución ofrece una semblanza de Marx. En el individuo Marx se concentran una gran parte de los problemas del siglo XXI, especialmente el desarrollo de la contradicción entre el capital y el trabajo. Por su compromiso político con la clase obrera, Marx debió soportar una vida de exilios, pobreza y dificultades a la que arrastró a toda su familia. Hay una dimensión personal en él que es admirable y que conviene rescatar en contra de sus detractores. Pero además de un hombre político y un padre de familia, Marx fue un pensador de excepción y a pesar de las turbulencias personales y sociales fue capaz de producir una obra de enorme alcance teórico. El individuo Karl Marx fue la síntesis perfecta de las luchas y las aspiraciones de su siglo.

Sin embargo, la vida de Marx es aún hoy objeto de debate. La segunda contribución con el título «De las contingencias en

la biografía de Karl Marx a la necesidad de una teoría marxista» recoge una polémica suscitada por el historiador inglés Gareth Stedman Jones. De acuerdo con la biografía escrita por éste, Marx se habrá desplazado gradualmente de sus posiciones radicales de juventud hasta adoptar una concepción políticamente reformista. Pero esta transformación personal de Marx habrá sido ocultada por Engels y los primeros editores de *El Capital*, a fin de ofrecer la imagen de un hombre revolucionario en política e inflexible en la teoría. Según este autor, la imagen heredada por el siglo XX, de un Marx convencido de una transformación radical de la sociedad, sería una falsificación deliberada que alteró la recepción de su doctrina y sus consecuencias prácticas. El fantasma de Marx sigue recorriendo el mundo.

En *El Capital* Marx ofrece una clara demostración del proceso mediante el cual el capital se apodera, primero del cuerpo del trabajador en el proceso de trabajo y luego de su vida entera. La tercera contribución con el título «Trabajo y narrativa de vida» se coloca en esta perspectiva examinando especialmente el problema de la vejez en la sociedad actual. En el ciclo de vida moderna, la vejez es un momento singular porque los viejos han agotado su capacidad de trabajo y no son más funcionales. El resultado es que ocupan un no-lugar, esto es, se les relega a la marginación, la dependencia del estado benefactor y el desdén. En las sociedades capitalistas, la vida se ha vuelto un problema para los viejos. El lector encontrará en este artículo una excelente demostración de la manera en que, desde la teoría de Marx, es posible comprender la compleja imbricación que existe entre las relaciones económicas y los procesos biológicos.

Una de las grandes dificultades conceptuales que Marx debió enfrentar y con él todos los futuros lectores de *El Capital* se encuentra justo al inicio, en la categoría de «mercancía». De ello ofrecen testimonio las primeras ediciones de la obra y las numerosas advertencias que Marx se siente obligado a hacer. La cuarta contribución de nuestro libro, con el título «Mercancía y capital», se concentra en mostrar que el carácter evasivo de la mercancía de ningún modo ha desaparecido. La mercancía y sus figuraciones fantásticas, metafóricas y paradójicas, descansa en una experiencia cotidiana de la conciencia común y no se disipan a pesar de su comprensión teórica. Marx puede perfectamente explicar el misterio de la mercancía, pero no puede hacer que desaparezca el mundo neblinoso en que ésta se mueve, por-

que también las fantasías sociales reposan en procesos materiales y objetivos.

En un sentido diametralmente distinto se dirige la quinta contribución de nuestro libro titulada «La reflexión en la teoría de la forma del valor de Marx». En ésta se examina la relación entre la primera sección de *El Capital* con la Doctrina de la esencia contenida en la *Lógica* de Hegel. Se trata ciertamente de uno de los aspectos más controvertidos de la herencia marxista. Mediante una demostración muy cuidada, el artículo concluye que entre ambas obras hay una profunda afinidad teórica. Con ello, este artículo contribuye a responder una cuestión persistente: no es relevante saber si, después de su feroz crítica de juventud, Marx se reconcilió con la filosofía de Hegel. Aquí se muestra que la cercanía entre ambos descansa en bases mucho más profundas que la simpatía: sucede que, al desplegar conceptualmente la forma de valor, *El Capital* no puede sino seguir el proceso necesario del pensamiento conceptual, tal como se encuentra descrito en la *Lógica*. No puede haber, por parte de Marx, un reconocimiento más alto a la obra de Hegel que éste.

La sexta contribución se propone extraer del legado de Marx una perspectiva diferente; con el fin de aproximarlo a las luchas políticas de los países periféricos, entre ellos el nuestro. De ahí su título: «La importancia de la "quinta" redacción de *El Capital* (1868-1882) para la Filosofía de la Liberación». Su tesis es que después de la publicación en 1867 del primer volumen de *El Capital*, Marx habría modificado su concepción basada en la economía, centrada en Europa y rígidamente evolucionista hacia alcanzar un materialismo antropológico, humanista de inspiración ética. Esta transformación es llamada la «quinta redacción». Con esta lectura surge un discurso que ya no está centrado en el valor, la plusvalía o la reproducción ampliada, sino en la corporalidad del trabajo vivo, en las nociones de nación y pueblo y sobre todo en el hambre del desposeído. Éste es el discurso que hace suyo la filosofía de la liberación cuyo objetivo final es la comunidad ideal de productores (quizá refiriéndose implícitamente a J. Habermas) con plena libertad o reino de la libertad (quizá en semejanza al reino de los fines de Kant).

Mediante las categorías de subsunción formal y subsunción real, *El Capital* describe los procesos de trabajo por los cuales, el capital anula todas las habilidades del artesano y convierte al proletario en un apéndice de la máquina. La séptima contribu-

ción vuelve a este tema, pero lo hace concentrando su atención en el concepto de valor. Con el título «Capital, crítica del valor y dialéctica de la destrucción de la persona», este artículo identifica tres momentos en esa degradación de la personalidad humana: el primero, en que la aparición del trabajo abstracto abre la posibilidad del completo anonimato del trabajador. El segundo, el momento en que el valor es cuantificado por el tiempo de trabajo contenido en la mercancía, lo que posibilita una desvalorización cualitativa del trabajador. Finalmente, en el tercer momento el valor es referido al tiempo de trabajo socialmente necesario, lo que provoca una homogeneización y una estandarización del trabajo individual. De este modo, el artículo puede vincular este proceso a la enajenación global del trabajador que Marx había descrito en sus obras de juventud.

Una prueba de la fuerza teórica de Marx es que logró identificar procesos económicos que, larvarios en su momento, se convertirían en fundamentales para el capitalismo contemporáneo: se trata de la monetarización de la economía y de la concentración creciente del capital. La octava contribución de nuestro libro, con el título «Capitalismo contemporáneo, dinero y grandes empresas» se centra en describir con cierto detalle esas dos grandes tendencias: por un lado, la omnipresencia del dinero en todas las actividades económicas (al punto de conducir al predominio del capital financiero en nuestros días); por otro lado, el extraordinario proceso de concentración de capital en pocas grandes empresas, capaces hoy de orientar de manera artificial las tendencias del mercado mundial. Con ello, este capítulo se coloca en el preámbulo de una cuestión decisiva: ¿se trata de procesos inherentes al capitalismo que no modifican su naturaleza esencial? O por el contrario, ¿asistimos a un cambio en la estructura misma de los procesos productivos tal como están descritos en la obra de Marx?

La novena contribución llevará al lector a un terreno exploratorio. En efecto, ella propone una asociación entre dos perspectivas aparentemente muy lejanas: la génesis del dinero en Marx y la fuerza ilocucionaria de los enunciados en la filosofía de J. Austin. Mediante una detallada exposición, el artículo con el título de «Una cierta deriva de Marx: entre la moneda y la palabra», sugiere que, en la elección del oro como mercancía equivalente general (y por tanto representante universal del dinero), surge algo más que una mera convención y que quizá Marx

soslayó una serie de consecuencias que provienen del movimiento dinerario y del tiempo de la circulación monetaria. Es este fenómeno adicional, una suerte de surplus, lo que quizá puede ser llevado a luz mediante la fuerza ilocucionaria que ciertas expresiones lingüísticas adquieren en su contexto y en su evolución. De ser el caso, arriesga el artículo, tal vez con ello se abra el camino a una eventual teoría del valor financiero.

La décima contribución con el título «Las *Notas etnológicas* de Marx: esbozos para una historia materialista dialéctica de la civilización occidental» se propone defender el concepto de comunismo, pero mediante la estrategia de rastrear el aporte que la antropología de su tiempo pudo significar para Marx. Las notas etnológicas de Marx son poco frecuentadas, a pesar de que éste, lo mismo que Engels parecen haber tenido especial interés en autores como Morgan, Darwin, Phear o Lubbock para fundamentar su teoría materialista de la historia. De acuerdo con la argumentación del artículo, ciertos elementos de esta antropología, tanto en el plano biológico, como en el plano de la vida material, pudieron contribuir a la concepción específica que Marx se formó de la forma final que la civilización alcanzaría. El artículo revive de este modo lo que fue una parte muy importante del legado del marxismo: la pregunta de esta teoría de la historia es capaz de integrar a las sociedades llamadas «primitivas», en las cuales no existía el concepto central de clase social.

No hay duda que la relación entre Hegel y Marx es una de las herencias más controvertidas de la historia de la teoría. Normalmente, en la versión tradicional, tal relación es descrita como inversión o como simple incompatibilidad. No es así como reflexiona el artículo con el título «La emancipación humana en la filosofía de la historia de Marx y Hegel». Mediante una cuidadosa exposición, que coloca la obra de G. Lukács como intermediario, este trabajo sostiene que tanto Hegel como Marx comparten la idea central de que, la historia tiene como propósito el desarrollo del ser humano como ser autoconsciente necesariamente inscrito el orden social. Este fin común a ambos recibe aquí el nombre de «emancipación humana». Ciertamente, entre esos dos gigantes hay diferencias: Hegel piensa en el contexto de la Revolución francesa, mientras Marx lo hace en medio del capitalismo de finales del siglo XIX. Pero estas diferencias no debe ocultar que, para ambos, el mundo de la voluntad, es decir su realización en la historia, no está librado al azar, sino que

tiene un sentido: la gradual aparición de la autoconciencia que debe llevar a la humanidad a una libertad real.

¿Cuál puede ser la actualidad conceptual de la teoría de Marx? La pregunta tiene sentido porque la naturaleza epistemológica de su teoría no ha podido escapar a las diversas interpretaciones, benévolas a veces, a veces francamente malintencionadas, que han acabado por distorsionarla o al menos oscurecido su comprensión. El artículo con el título «Los retos del marxismo en el siglo XXI» recuerda algunas de estas interpretaciones: el empiriocriticismo que caracterizó a la Segunda Internacional, el empirismo lógico que fue dominante durante la Tercera Internacional, la vulgarización de los manuales publicados por la Unión Soviética, la reflexión cultural debida a la llamada Escuela de Fráncfort y finalmente la singular concepción del trabajo promovida por el neoliberalismo reciente. Ante tal dispersión y la confusión reinante, el artículo se arriesga a proponer elementos que, a su juicio, no deberían perderse de vista para la vigencia del marxismo, entre otros, el concepto de explotación, la concepción del mundo como una realidad en movimiento y el papel central del trabajo entendido en un sentido amplio.

Las dos últimas contribuciones que cierran este primer volumen llevan el diálogo de Marx al terreno de teóricos contemporáneos. La primera de ellas, con el título «Marx desde la perspectiva de Luhmann» pone en relación al autor de *El Capital* con el teórico de la sociedad como sistema de comunicación. Tal proximidad había sido sugerida por J. Habermas, quien consideraba que ambos se proponen una doctrina de la sociedad global que les conduce necesariamente a una suerte de evolución social que, en el caso de Marx se expresa en el materialismo histórico. No obstante, tal aproximación tiene un valor muy relativo: de acuerdo con el mismo Luhmann, Marx hace ocupar a la economía política un papel hegemónico, una suerte de «metacódigo», que oculta o al menos relativiza el rol de otros aspectos de la vida social como la política, el derecho o la religión que la teoría más centrada en los códigos funcionales de la sociedad de Luhmann se esfuerza en resaltar.

Finalmente, la contribución con el título «De Marx a Honneth y vuelta atrás» se concentra en examinar la obra *Der Recht des Freiheit* del filósofo alemán A. Honneth. Este filósofo propone una teoría de la justicia que otorga al mercado el papel de regulador. No es desde luego una alternativa desconocida pues remonta al

menos parcialmente a la economía política clásica, pero que revive en el marco de la socialdemocracia alemana del siglo XX. Tal propuesta considera que el mercado es una institución que, al menos potencialmente, podría promover la libertad social, si lograra materializar ciertas exigencias morales susceptibles de regular las fuerzas desencadenadas del capitalismo de nuestros días. El artículo señala, sin embargo, que al recurrir a la concepción de mercado que proviene de Hegel y de Durkheim, se deja de lado la conceptualización, mucho más potente ofrecida por Marx en los tres volúmenes de *El Capital*. No debe pues sorprender el intento sistemático por evitar la teoría de la lucha de clases.

* * *

El lector sin duda habrá percibido la gran variedad de puntos de vista contenidos en nuestro libro. Hemos creído conveniente preservar tal diversidad con la idea de que Marx insistió siempre que su teoría no debía ser considerada un dogma, sino una exploración teórica abierta. No obstante, todos estos trabajos tienen algo en común: ellos expresan la insatisfacción con la situación presente, la aspiración a alcanzar un mundo más acorde con los conceptos de libertad y dignidad humana que hemos alcanzado; en breve, todos se proponen alcanzar, mediante la razón, una sociedad transformada. Y por ello Marx les sirve de inspiración. Lo que nos parece irrenunciable de su teoría es que muestra que la forma de sociedad actual no es más que un momento transitorio, pasajero, y de ningún modo la forma eterna e imperecedera que algunos pretenden. Marx no inventó desde luego la libertad humana, pero mostró que ésta es irrestricta. Los trabajos aquí reunidos expresan que los seres humanos no se conforman con su horrible situación y buscan transformarla: lo lograrán, tarde o temprano. Cualquiera que sea esta forma futura, estará teñida de un modo u otro por el legado de Marx.

Una obra de las dimensiones y amplitud temática de ésta no podría haber sido escrita sin las aportaciones realizadas por todas y todos los colegas que aceptaron participar en este proyecto. Tampoco lo habría sido sin la lectura y señalamientos realizados por las y los evaluadores anónimos que, con sus críticas, sugerencias y observaciones, contribuyeron a enriquecerla y a mejorarla. Tampoco habría sido posible, desde luego, sin el generoso apoyo institucional por parte de la Universidad Autóno-

ma Metropolitana. Deseamos agradecer también expresamente la invaluable ayuda que nos ofrecieron Ariadna Alva Torres y Yared Elguera Fernández en la organización formal del libro, en la homogeneización de sus citas y en su unificación bibliográfica. A todas estas instituciones y personas les reiteramos nuestro profundo agradecimiento.

GUSTAVO LEYVA
SERGIO PÉREZ
JORGE RENDÓN

Fráncfort del Meno y Ciudad de México, julio de 2020

MARX, EL HOMBRE

MARX, EL HOMBRE, EL REVOLUCIONARIO Y EL TEÓRICO. UNA SEMBLANZA

Sergio Pérez Cortés
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

En la persona de Karl Marx se concentran algunas de las más grandes contradicciones que animaron el siglo XIX en occidente: el afianzamiento del capitalismo, el surgimiento de la clase proletaria y la crítica social a tales antagonismos. Es por eso que esta semblanza se divide en tres aspectos del irrepetible individuo que fue Marx: el hombre, el revolucionario y el teórico.

El hombre

Marx dedicó su vida a la revolución social. Esta convicción inamovible le llevó a un itinerario que comprometió no sólo su destino personal sino el de toda su familia. Es por eso que para dibujar a grandes rasgos al hombre se han elegido dos grandes ejes: sus exilios y su familia.

El primer exilio

El primer exilio que llevó a Marx de Alemania a París fue inicialmente voluntario. El joven estudiante Marx se había desplazado a Bonn para realizar estudios de Doctorado con la vaga esperanza de hacer una carrera académica. Pero apenas habría colocado su diploma en la pared, esa esperanza se vio frustrada: en 1841, el ministro Eichhorn movilizó a todas las facultades de teología del país contra Bruno Bauer debido a las críticas que éste dirigía contra la historicidad de los *Evangelios*. Con excepción de Halle y Könisberg, todas ellas traicionaron el principio de libertad de enseñanza y Bauer debió retirarse. Si el primer

descrédito de la filosofía crítica de Hegel ante las autoridades docentes se debió a D.F. Strauss, fue Bruno Bauer, amigo y profesor de Marx, quien condujo al estado prusiano a publicar un decreto prohibiendo a los hegelianos enseñar cualquier materia que no fuese estética. Ninguno de los jóvenes hegelianos de izquierda podría realizar en adelante una carrera académica en las universidades alemanas. El joven Marx, como otros del grupo, se refugió entonces en el periodismo. Aprovechando una aparente libertad de prensa, uno de ellos, Arnold Ruge decide crear una revista radical; era una apertura sólo aparente porque la censura obligó a Ruge a trasladarse a Dresde donde, a partir de 1841 publicó una revista con el título *Deutsche Jahrbücher* (*Anales alemanes*). Aquí empezó justamente la carrera política de Marx, con un artículo referido a la censura impuesta por el Rey: «Me tomo la libertad, —escribió— de enviarle una crítica a las instituciones referentes a la censura, pequeña contribución a la *Deutsche Jahrbücher*»[1] (MEW, 27: 395). A. Ruge respondió que la revista estaba bajo severa vigilancia y que por ahora la publicación de su artículo se había vuelto imposible. Ante esa situación, A. Ruge decidió publicar en 1843 unas *Anecdota Philosophica*, esto es una colección de cosas graciosas y picantes en torno a los artículos sometidos a la censura; en esta publicación apareció por fin el artículo de Marx.

A. Ruge, B. Bauer, K.F. Köppen deciden entonces fundar en Colonia un periódico con el título *Rheinische Zeitung*. Este proyecto nació amenazado por la presencia del conservador *Kölnischen Zeitung*, un periódico que solía absorber toda la prensa opositora, de manera que el periódico de los hegelianos de izquierda no habría podido subsistir sin el apoyo de un grupo de accionistas burgueses acomodados. Originalmente no era un diario de oposición y no obstante desde el primer momento, el gobierno de Bonn amenazó con prohibir la publicación, escandalizado por el nombramiento como redactor en jefe de Rutemberg, quien era considerado un temible revolucionario. Es por eso que en octubre de 1942, Marx es llamado a tomar la dirección del periódico quizá porque su pensamiento concordaba mejor que el de B. Bauer o M. Stirner con el de los accionistas. Marx nunca fue un escritor cómodo, ni para sus colaboradores, ni para sus editores, pero siempre obtuvo de éstos el reconocimiento a la fuerza de su pen-

1. Marx a Arnold Ruge, 10 de febrero de 1842.

samiento y la ruda auto-crítica a la que sometía sus escritos. Marx hacía prácticamente todo el trabajo del *Rheinische Zeitung* y tuvo un gran éxito: el número de suscriptores, que en octubre alcanzaba 885, para noviembre se había elevado a 1820. Como editor, Marx mostró ya entonces uno de los rasgos que caracterizaron toda su vida: era implacable en cuestiones intelectuales, por ello escribió a A. Ruge: «Nos dirigen (Meyen y consortes) panfletos incendiarios y vacíos de ideas, escritos sin cuidado y vagamente mezclados de ateísmo y comunismo (que estos señores no han estudiado nunca) [...] los invité a no contentarse con pensamientos vagos, con frases pomposas, a no mostrarse autocomplacientes, dedicarse a analizar las situaciones concretas y dar muestra de razonamientos precisos»[2] (MEW, 27: 411-412).

De acuerdo con los agentes del gobierno el periódico era «cada vez más insolente y hostil», por ello fue colocado bajo estricta vigilancia y advertido que podría continuar «sólo de acuerdo a su comportamiento». Pronto fue decidida la supresión definitiva del *Rheinische Zeitung* en un consejo de ministros, en presencia del Rey de Prusia, cuya cólera se había incrementado por una serie de sucesos adicionales. Para ocultar la verdadera razón, el gobierno argumentó que el periódico carecía de la licencia correspondiente «en un lugar en que ningún perro puede circular sin su licencia de policía»[3] (MEW, 27: 414). Los accionistas buscaron conciliar la situación ofreciendo un mejor comportamiento, lo que llevó a Marx a presentar su renuncia el 3 de mayo de 1943. En atención a los accionistas se concedió al periódico un período de gracia de un trimestre.

Marx tomó esta supresión como una liberación: «Estoy harto —escribió a A. Ruge— de la hipocresía, de la brutal tontería; estoy harto de nuestra docilidad, de nuestra tontería, de nuestros retrocesos, de nuestras disputas de palabras [...] de este modo, el gobierno me ha devuelto la libertad» (MEW, 27: 415). Sólo que esta libertad implicaba abandonar el país: «Ya no puedo emprender nada en Alemania [...] aquí uno se falsifica a sí mismo [...] en lo que toca al periódico no podría permanecer a ningún precio; me es imposible escribir bajo la censura prusiana o respirar el aire prusiano [...] aquí uno atrapa una mentalidad de esclavo» (*ibid.*). La supresión del *Rheinische Zeitung* significó para

2. Marx a Arnold Ruge, 30 de noviembre de 1842.
3. Marx a Arnold Ruge, 25 de enero de 1843.

Marx el fin de su época de joven hegeliano y el inicio de una nueva orientación política y espiritual que lo llevaría al radicalismo democrático y luego al comunismo. La aplicación de la filosofía pura a las cuestiones políticas mostró sus limitaciones: era preciso añadir el análisis social y económico; así se inició su trayectoria hacia el materialismo histórico.

El segundo exilio

Marx aprovecha el período sin trabajo y se casa con Jenny von Westphalen con quien llega a París en octubre de 1843. Inician juntos una Odisea heroica. La estancia en París dura menos de un año pero será crucial para el desarrollo de Marx. Al llegar, éste no carece del todo de proyectos: planea, al lado de A. Ruge una futura revista mensual, la *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales franco-alemanes*). No obstante, las diferencias con A. Ruge, existentes desde el período precedente, van a incrementarse: A. Ruge pensaba modificar los *Anales* dándoles un tono más radical pero conservando su tono filosófico; Marx por el contrario pensaba transformarlos a fondo dándoles un carácter esencialmente político a través de la unión del radicalismo filosófico alemán con el radicalismo político francés. Aunque el proyecto inicial era una publicación mensual, los *Anales* pronto tuvieron dificultades porque A. Ruge no consiguió la colaboración de los filósofos franceses. Finalmente, se publicaría por única vez en 1844 pero en un volumen grueso como un libro que contenía poemas de H. Heine y G. Herwegh, una entrevista con M. Bakunin, contribuciones de A. Ruge, un ensayo de F. Engels y dos artículos firmados por Marx: «La crítica de la filosofía del Derecho de Hegel» y «La cuestión judía». En ambos casos Marx ponía en cuestión temas referidos a la situación política de la Confederación Alemana.

A. Ruge quedó insatisfecho por la tendencia radical impresa por Marx como redactor en jefe: la teoría de la acción política de Marx le producía aversión emocional. Mientras él deseaba mantener la crítica en el plano de la filosofía, le parecía que la posición de Marx llevaba el sello de la dureza, la lucha de clases y el baño de sangre. Peor aún, la publicación fue retenida en la frontera alemana y el gobierno prusiano la consideró, en palabras de Metternich, «un documento repugnante y asqueroso»: entonces giró instrucciones para que A. Ruge, Bernays, Heine y Marx fue-

ran detenidos en el momento que pisaran suelo prusiano, bajo la acusación de «alta traición». El primer exilio voluntario de Marx se convirtió en exilio forzoso. Todo ello provocó que A. Ruge rompiera sus promesas económicas: su correspondencia personal muestra que había desarrollado un odio rabioso contra Marx a quien llamaba en privado «un judío desvergonzado».[4] Marx perdió su fuente de ingresos pero París tenía otros atractivos: la ciudad de Louis Philippe era un hervidero político, todo el mundo estaba politizado y sólo en la capital se publicaban 230 de las 750 publicaciones existentes en toda Francia. Marx conoce en ese momento a todos los revolucionarios franceses: E. Cabet, L. Blanc, L. Blanqui, P.-J. Proudhon, entra en contacto con el movimiento obrero mediante la *Liga de los Justos*, y además se encuentra por vez primera con Engels el 28 de agosto de 1843.

Marx encontró refugio en uno de esos periódicos publicado por refugiados alemanes cuyo círculo frecuentaba: se trata del *Vorwärtz* (*Adelante*), que aparecía dos veces por semana. El *Vorwärtz* no tenía buenos antecedentes: había sido fundado por un empresario teatral y luego confiado al que se revelaría un oscuro espía al servicio de Metternich. De hecho, el *Vorwärtz* había saludado la aparición de los *Anales franco-alemanes* con una serie de injurias «no se sabe si las más idiotas o las más vulgares». Con todo, sus fundadores le habían dado un carácter más bien liberal moderado a pesar de lo cual el gobierno prusiano lo prohibió en su territorio. El periódico acabó siendo dirigido por Bernays y los emigrados alemanes comenzaron a colaborar con él. Desde la llegada de Bernays el periódico se convirtió en un crítico feroz al monarca que H. Heine llamaba «el nuevo Alejandro alojado en el castillo de Berlín». Uno de sus artículos contenía un ataque virulento contra el Rey y la Reina prusianos: el autor era A. Ruge pero lo había firmado como «Un prusiano», lo que permitió que más bien se le atribuyera a Marx.

Berlín pidió a Guizot, el Comisario General de policía de Francia, poner un freno al *Vorwärtz* pero éste hizo oídos sordos, pues sabía la impopularidad que le acarrearía aparecer como un testaferro al servicio del Rey de Prusia. Entonces, el *Vorwärtz* publicó un artículo considerado «infame» acerca del atentado que Tschech realizó contra Federico Guillermo IV. Inmediatamente el gobierno prusiano exigió la expulsión inmediata del

4. Citado en Franz Mehring, *Vita di Marx*, p. 65.

territorio francés de todos los exiliados alemanes. En ese momento Guizot se dejó convencer, porque la petición había sido entregada en persona, portando un regalo especial, por el gran sabio alemán Alexander von Humboldt (en una actitud que no lo ennoblece). Guizot pasó al ataque y el *Vorwärtz* fue acusado, primero de una falta administrativa y luego, mucho más grave, de instigación al regicidio. Marx no se sentía especialmente concernido por la amenaza, pero se equivocó. Ante la protesta pública, Guizot no logró expulsar a todos: H. Heine por ejemplo, era un poeta muy apreciado en Francia y los otros acusados o bien se retractaron o bien se esfumaron. Sólo Marx, el más peligroso, recibió la orden de abandonar París. ¿Adónde ir? Alemania imposible, Inglaterra, pero no sabía inglés: quedaban Suiza y Bélgica, finalmente elige esta última. Para contribuir a los gastos de su traslado se organizó una colecta entre los emigrados alemanes a la cual Engels contribuyó con 750 táleros. A manera de despedida Marx escribió a Heine: «De todos aquellos que dejo al partir es la pérdida de usted y la del patrimonio que representa la que me resulta más penosa [...] Quisiera llevarlo conmigo en mi equipaje»[5] (MEW, 27: 434).

Tercer exilio: Bruselas

El 3 de enero de 1845, Marx se instala en Bruselas: tiene 27 años, una hija y su esposa Jenny está embarazada de dos meses. En ese momento, Bélgica era gobernada por Leopoldo I, un príncipe de origen alemán quien, sin embargo, ofrece una buena recepción a los refugiados a condición de que renuncien a toda actividad militante. Es por eso que, en enero de ese año Marx dirigió una carta a Leopoldo I pidiendo «como el más humilde y obediente servidor» que le permitiera vivir en Bélgica comprometiéndose «a no publicar en este país ninguna obra sobre política actual»[6] (Marx y Engels, 1845: I, 358). En cierto sentido cumplió su promesa: aunque no lo publicó en Bélgica fue aquí donde redactó en *Manifiesto del Partido Comunista* que, según el cartista inglés G.J. Harvey es «el documento más revolucionario jamás publicado» (Gabriel, 2017: 186).

5. Marx a Heinrich Heine, 12 de enero de 1845.
6. Marx a Leopoldo I de Bélgica, 7 de febrero de 1845.

Marx no tiene ahora ninguna fuente de ingreso y su economía familiar se degrada por la manutención de sus dos hijas. La situación es tal que Marx considera emigrar a los Estados Unidos y el 17 de octubre de 1845 hace una solicitud para obtener un pasaporte prusiano, la cual es rechazada. Marx renuncia entonces a la nacionalidad prusiana en noviembre de 1845 y se hace apátrida[7] (*ibid.*: 375). Entonces ha comenzado a colaborar en las organizaciones de emigrados alemanes y en el periódico *Deutsche-Brüsseler Zeitung* (que tampoco goza de un buen pasado). En Bruselas reencuentra a Moses Hess y Wilhelm Weitling, pero sobre todo se reúne con Engels, quien se ha mudado a la ciudad y es su vecino: juntos escriben *La Ideología Alemana*.

Se han conservado algunas descripciones físicas de Marx de esa época de su vida. F. Freiligrath, un poeta alemán exiliado en París lo describe como «un tipo simpático, interesante y muy decidido» (Gabriel, 2017: 143). Lessner, un sastre alemán fue más explícito:

> Marx era todavía un hombre joven, de unos 28 años, pero nos causó gran impresión a todos. No muy alto, ancho de hombros, de complexión robusta y porte enérgico. De frente muy amplia y elegante, cabello color negro azabache y mirada penetrante. En su boca se dibuja ya la raya sarcástica que tanto atemorizaría a sus oponentes. Nunca pronunciaba una palabra superflua y no tenía nada de soñador [*ibid.*: 180].

Lessner salió de su primer encuentro pensando que Marx era un líder nato que representaba la madurez del movimiento socialista. No obstante, la descripción más imponente se debe a Moses Hess, un antiguo amigo desde la juventud hegeliana, contenida en una comunicación personal: «Imagine a Rousseau, a Voltaire, a Holbach, Lessing y Hegel fundidos en una sola persona —digo "fundidos" y no yuxtapuestos— y tiene usted al Dr. Marx».[8]

Las asociaciones de emigrados alemanes en Bruselas tenían como objetivo fundamental hacer propaganda pública y, en la medida de lo posible, ofrecer educación elemental a los obreros. La policía belga estaba, por supuesto, al corriente de su existencia, pero hasta entonces no la consideraba un peligro. Sin em-

---

7. Marx al Primer Burgermeister Görtz, 10 de noviembre de 1845.

8. Moses Hess a B. Auerbach, 2 de septiembre de 1841, citado en G. Stedman Jones, *Manifiesto del Partido Comunista*, p. 239, nota.

bargo, estas asociaciones mantenían vínculos con la *Liga de los Justos* asentada en París y Londres; adicionalmente, Marx se convirtió en presidente y fundador de la *Comuna de Bruselas*. Esto último y su colaboración con el *Deutsche-Brüsseler Zeitung* provocan que Marx comience a ser vigilado. Ese año, 1848, se desencadena un suceso imprevisible: la situación económica se degrada en toda Europa. Las condiciones meteorológicas y la enfermedad de la papa provocan malas cosechas en todo el continente, los precios de los productos agrícolas se disparan y aparece en muchos lugares la hambruna: los historiadores estiman que provocó más de medio millón de muertes. En París estalla la revolución con tal fuerza que el 24 de febrero Louis Philippe se ve obligado a abdicar. La revuelta pronto se extiende a Bruselas donde Leopoldo I empieza a tomar medidas teniendo como blanco en primer lugar a los emigrados alemanes, asilados a quienes la sociedad belga culparía fácilmente por la revuelta. El 26 de febrero de ese año el gobierno había publicado una lista de extranjeros que debían ser expulsados. Al día siguiente los líderes de la *Asociación Democrática*, es decir Marx, organizan una manifestación para protestar contra esta medida. Se corrió entonces el rumor de que los emigrados se habían armado para enfrentar a la policía; Marx en particular se había vuelto sospechoso porque un espía del gobierno declaró haberlo visto entregar a otro hombre 2.010 francos en billetes de banco (que provenían de una parte de la herencia paterna recientemente recibida), presumiblemente para comprar armas. Marx recibe dinero y compra armas, *ergo* hay que deshacerse de él. La policía irrumpió en casa de Marx la noche del 3 de marzo. Marx fue acusado de haber tenido ahí una reunión política esa misma noche; se le permitió vestirse y fue conducido a la comisaría en un vehículo policiaco que esperaba en su puerta. Jenny entró en pánico: si demostraban que Marx había comprado armas podía ser acusado de traición y ejecutado. En ese estado emocional Jenny salió a la calle y también fue arrestada por no llevar consigo documentos de identidad: fue acusada de vagabundaje y encerrada en una celda que compartía con tres prostitutas. Al día siguiente Jenny vio pasar a Marx, pero no logró averiguar dónde era conducido; según él, había pasado la noche compartiendo una celda con un loco. Fueron liberados, sin presentar cargos contra ellos, al día siguiente a las tres de la tarde con el tiempo apenas suficiente para cumplir la orden de abandonar el país, la cual

expiraba ese mismo día. La familia Marx empacó a toda prisa y dejó sus bienes más valiosos bajo el resguardo del librero Vogler.

Afortunadamente para la familia Marx la situación en París había cambiado: el gobierno revolucionario surgido en febrero había tomado el poder y F. Flocon, miembro del gobierno provisional y redactor del periódico *La Reforme*, invitó a Marx a regresar a París en estos términos: «La tiranía te mando al exilio y ahora Francia te abre las puertas, a ti y a todos aquellos que luchan por la sagrada causa, la causa fraternal de todos los pueblos» (Gabriel, 2017: 197). La expulsión de Bélgica tenía pues aspectos contrastantes: una gran tristeza de la comunidad de emigrados y de la propia familia Marx, que hasta entonces no había podido establecer un hogar permanente, pero por otro lado les esperaba un París revolucionario, emoción que Marx expresó de este modo: ¿Dónde podríamos sentirnos más a gusto que bajo el sol naciente de una nueva revolución? ¡Teníamos que estar ahí! ¡Teníamos que hacerlo! (McLellan, 1995: 21).

Pasaje por París y estancia en Colonia

La familia Marx encontró un París destrozado pero febril; según Engels la ciudad vivía «una luna de miel republicana». Pero la estancia en París duró muy poco: en Alemania también soplaban vientos revolucionarios y Marx se sintió obligado a volver a su tierra natal. No era por supuesto el único alemán que lo hacía; algunos de ellos con proyectos radicales como el poeta G. Herwegh quien había formado una expedición armada para invadir al país, la «Legión Democrática» la cual fue destrozada el 10 de abril, apenas franqueada la frontera. Marx siempre se opuso a estas empresas golpistas: a su juicio «toda revolución es social pues derriba la sociedad antigua —había escrito a A. Ruge— y toda revolución derriba el antiguo poder, en eso es política» (Mehring, 1976: 84), pero no toda revolución política es social y sin una base social la toma del poder político es insuficiente, de manera que hay que preparar la revolución social. Por ello Marx hará su estancia en Alemania en calidad de propagandista: estaba convencido que antes que una toma del poder por parte del proletariado era precisa una revolución encabezada por la burguesía que debía, en primer lugar, eliminar todos los resabios y los obstáculos feudales aún exis-

tentes. Marx se instala en Colonia mientras su familia se desplaza a Tréveris.

En ese momento, la clase proletaria en Alemania apenas existía y aún cuando era relativamente importante en ciertos ramos industriales como la metalurgia, no tenía ninguna conciencia de su propia fuerza. Al lado de M. Hess, G. Weerth y H. Bürgers, Marx decide fundar la *Neue Rheinische Zeitung*, un periódico que desde su primer número anunciaba que «sería un órgano democrático y no comunista, un órgano de la democracia». Como es sabido la burguesía alemana decepcionó todas las esperanzas: descubrió que la revolución era peligrosa y que algunas de sus reivindicaciones, especialmente las económicas, no podían lograrse en medio de ese clima de violencia. La burguesía dejó de ser revolucionaria: sería liberal en el plano económico, pero conservadora en el plano político. Cuando se llegó a la represión armada algunos revolucionarios, Engels incluido, tomaron las armas. Marx gastó lo que le restaba de la herencia paterna (y llegó incluso a empeñar parte de los bienes familiares) comprando armas para los rebeldes y tratando de mantener a flote su *Neue Rheinische Zeitung*. Sometida la revuelta, Marx es expulsado de Colonia, luego de toda Alemania y todo lo que se le concede es un pasaporte directo a París.

Sin embargo, aquí también las cosas habían cambiado radicalmente. El retroceso de la situación revolucionaria en Alemania era indicativo de un retroceso general en Europa: en especial en Francia, las elecciones de junio de 1849 habían dado la mayoría a los viejos aristócratas, expulsados del poder apenas en febrero del año siguiente. La libertad de asociación había sido suspendida un año y muchos políticos como Ledru-Rollin, E. Cabet o L. Blanc habían huido a Inglaterra. La orden de expulsión de Francia permitía a Marx trasladarse a Morbihan, pero era una suerte de condena a muerte disfrazada porque esta región era una zona de marismas y epidemias, de manera que Marx la rechazó. París ya no podía acogerlo y Marx no tuvo otra alternativa que seguir el mismo camino que los otros revolucionarios.

El exilio final: Inglaterra y la familia Marx

Marx llega a Inglaterra el 26 de agosto de 1849. Tiene 31 años, no tiene un céntimo, no habla inglés y nadie lo espera. Además,

no tiene noticias de su familia que permanece en Tréveris y Engels no da señales de vida; quizá ha muerto en Colonia. En Londres culmina el peregrinaje de Marx por Europa; ahí va a desarrollar los siguientes 34 años de su vida y ahí descansará para siempre. Ha desembarcado en el país más industrializado de la época lo que será una ventaja para su investigación, pero lo ha hecho en condiciones ruinosas: tendrá que luchar durante decenios con su difícil situación. Pero es también en Inglaterra donde se convertirá en el líder de la Asociación Internacional de Trabajadores y donde escribirá la obra de toda su vida: *El Capital*. Los exilios se explican porque Marx ha entregado su existencia a la revolución social, pero esta decisión arrastra consigo a toda su familia, lo que tendrá consecuencias que dibujan al hombre en su círculo más cercano: el de sus afectos.

El joven Marx inició su familia casándose con Jenny von Westphalen el 19 de junio de 1843. Jenny no sólo era una belleza fuera de lo común, sino que había probado su carácter y su independencia inusual al romper un compromiso matrimonial previo. Era sumamente cortejada en Tréveris y parecía tener frente a sí el brillante provenir de una joven hija de un funcionario de alto rango. Es por eso que, al padre de Karx, Heinrich Marx, le resultaba incomprensible que tal mujer se interesara por su hijo, que hasta entonces sólo se había mostrado como un estudiante turbulento: a su juicio Jenny arriesgaba un porvenir radiante por un destino incierto. El futuro superó con mucho los temores del señor Marx: Jenny von Westphalen, cuyo retrato irradia una gracia juvenil, habría de pasar toda clase de pruebas: la pobreza, los sufrimientos, las humillaciones, siempre con la fuerza inalterable de heroína, al lado del hombre que ella había elegido.

Apenas llegados a París, la familia Marx se agranda: el 1 de mayo de 1844 nace su primera hija llamada Jenny (alias Jennychen) como su madre. Las diferencias con A. Ruge habían dejado a Marx sin ingresos en Francia, pero pudo salvar la situación gracias al pago de unos honorarios y a unos 1.000 táleros provenientes de los antiguos accionistas del *Rheinische Zeitung* agradecidos por su trabajo previo. Sólo un año después, ya en Bruselas, la situación se tornó más delicada: ahora tiene dos niñas pues Laura Marx ha nacido el 28 de septiembre de 1845. En ese momento la familia vivía en el barrio obrero de Bruselas que Jenny llamaba «la colonia de los indigentes». Sin ingresos regulares, Marx inicia un proceso interminable buscando recibir su

parte de la herencia paterna que su madre le niega. La madre de Marx desaprobó siempre la vida política de su hijo; aún antes de su matrimonio, en 1843, le había negado la parte de la herencia que le correspondía, lo que provocó una ruptura entre ellos. En consecuencia, los bienes de la familia Marx residen frecuentemente en el Montepío de Bruselas.

La familia creció aún más durante su estancia en Bruselas: en febrero de 1847, Marx tiene la mejor de las noticias: Jenny da a luz un varón que recibe el nombre de Edgar (alias Coronel Musch), en el que Marx deposita grandes esperanzas. Jenny decía de aquel niño con la cabeza tan grande que nunca sería un Adonis, pero le encantaba su forma de ser y lo llamaba con amor «su pequeño monstruo». Pero ésta no era la única anexión: la madre de Jenny, segura de que su hija sería incapaz de criar a los pequeños le envía una de sus doncellas, Helene Demuth (alias Lenchen), quien permanecerá lealmente con la familia durante cuarenta años.[9] Por si fuera poco el hermano menor de Jenny, Edgar von Westphalen, un joven incierto, hará una larga estancia en casa de Marx. En el pequeño departamento de Bruselas habitan tres niños y cuatro adultos. Reciben entonces un pequeño alivio económico gracias a un donativo de un tío de Marx, Lion y de la madre de Jenny, lo que les permite mudarse de casa. Sin embargo, este cambio es temporal: sin ingresos fijos, Marx y Jenny están sin un céntimo y cada vez más endeudados. En diciembre debían ya un año de alquiler y Marx debía hacer un viaje a Londres para asistir al Segundo Congreso de la Liga de los comunistas; eso nos permite entrever la situación mediante una carta que Marx envía a Annenkov, un ruso adinerado quien fungía como secretario de la Asociación: «Cuando inicié el viaje —y aún debo permanecer un día más aquí— dejé a mi familia en una situación extremadamente difícil y lamentable. No solamente están enfermos mi mujer y mis hijos, sino que mi situación financiera es de tal manera crítica que mi mujer está literalmente asediada por nuestros acreedores y se encuentra hundida en un pantano de dinero completamente espantoso». Marx le pide prestados unos 100 o 200 francos, pero le pide igualmente discreción

9. Lenchen tuvo un hijo cuyo padre fue, aparentemente, Karl Marx, aunque ella se negó siempre a revelar la paternidad. Engels aceptó hacerse cargo en el plano legal, pero al final de su vida confesó que el padre auténtico era Karl Marx.

en atención a su posición en la comunidad de emigrados alemanes[10] (MEW, 27: 472).

Si la situación en Bruselas fue grave, el exilio de Inglaterra se revelará desastroso. Londres era sin duda la ciudad más rica de Europa en la época, pero era un infierno para los pobres y los obreros: la jornada laboral semanal era aún de 64 horas, a pesar del llamado «sábado inglés» (que detiene ese día el trabajo a las dos de la tarde). Los salarios son miserables y las condiciones de vida y de higiene son tales que, un niño de cada dos sobrevive después de los cinco años. Londres está además repleto de inmigrantes quienes, como cabe esperar, enfrentan condiciones aún más duras: Marx se encuentra en este grupo. La familia de Marx se reúne con él, finalmente, el 17 de septiembre de 1849 y se refugian en un departamento minúsculo en el área de Chelsea de la capital. Apenas unos meses después, el 5 de noviembre, Jenny da a luz a un segundo varón llamado Henry (alias Guido o Fox). Pero sólo seis meses después de instalada la familia es expulsada de su departamento por falta de pago. Jenny relata así el evento:

> Dos individuos entraron en casa y tomaron lo poco que yo poseía: camas, sábanas, vestidos, todo, hasta la cuna del pobre Guido que sólo tiene seis meses de edad y está mal de salud, los juguetes más bonitos de mis pequeñas que estaban presentes y llorando [...] el día siguiente debimos abandonar para pagar al farmacéutico, al panadero, al carnicero, al lechero, quienes habían sido movilizados por el escándalo de la expulsión [...] cuando por fin logramos pagar hasta el último centavo, logré mudarme a las dos pequeñas habitaciones que actualmente ocupamos en el Deutsches Hotel, donde encontramos una recepción humana[11] [MEW, 27: 608-609].

En seguida de la expulsión, la familia se trasladó a un tugurio en el barrio de Soho, uno de los más pobres y peor afamados de Londres, en la calle de Dean Street; un biógrafo de Jenny describió este sitio como «la calle de la muerte» (Attali, 2007: 149), y con razón. Es en este agujero donde el 19 de noviembre muere de neumonía Guido, quien no había cumplido un año de edad: es el primer hijo que Marx pierde. Marx no puede hacer frente ni a los gastos más indispensables: pide prestado para todo, incluidos alimentos y medicinas y a pesar de todo se obstina en mante-

10. Marx a P.W. Annenkov, 9 de diciembre de 1847.
11. Jenny Marx a Joseph Weydemeyer, 20 de mayo de 1850.

ner, ahora en Londres, el *Neue Rheinische Zeitung*, lo que lo hunde aún más en la miseria. Y es esta revista donde, entre enero y octubre de 1859 logra publicar cuatro artículos extraordinarios que serán publicados por Engels, mucho después de su muerte, como un folleto con el título *La lucha de clases en Francia*.

El 28 de mayo de 1851 nace Franziska, quinto retoño de la pareja; ahora en el tugurio se apiñan ocho personas, cuatro niños y cuatro adultos. La miseria y el frío intenso de ese invierno provocan que, el 14 de abril de 1852, muera Franziska después de un ataque de bronquitis, con apenas trece meses de edad. El cuerpo debe permanecer un cierto tiempo en casa, en la habitación de al lado, porque Marx no tiene dinero para pagar el funeral: «La semana pasada —escribe a Engels— estuve en medio de una mierda inimaginable. El día del entierro, las sumas prometidas de dinero no llegaron de ninguna parte, tanto que me vi obligado a recurrir a los franceses del vecindario para pagar a esos crápulas de enterradores ingleses»[12] (MEW, 28: 54). Jenny narró así sus sentimientos: «Franziska no tuvo cuna cuando vino al mundo y hasta su última morada se le negó durante largo tiempo» (Attali, 2007: 166).

La correspondencia que intercambia con Engels entre 1851 y 1854 refleja una y otra vez la situación desesperada de Marx; he aquí una muestra:

> Mi mujer está enferma, mi pequeña Jennychen está enferma. Lenchen tiene una suerte de fiebre nerviosa. No he podido hacer venir al médico porque no tengo dinero para los remedios. Hace unos ocho o diez días que alimento a mi familia de pan y papas y aún se verá si puedo ofrecérselas hoy [...] este régimen no es, desde luego nada fortificante dado el tiempo que hace[13] [MEW, 28: 128].

Engels acude siempre en auxilio de su amigo mediante el expediente de enviarle billetes de banco de cinco o diez libras cortados por la mitad y enviados en sobres separados. Pero es sólo un paliativo y Jenny agrega sus propios llamados de auxilio:

> Esta vez no veo salida, ninguna salida [...] le escribo estas líneas esperando la vuelta de Marx quien ha salido a buscar un préstamo. ¿Puede enviarnos algo? El panadero nos ha prevenido que a

12. Marx a Engels, 24 de abril de 1852.
13. Marx a Engels, 8 de septiembre de 1852.

> partir del viernes nos negaría el pan. Ayer Edgar salvó la situación respondiendo a la pregunta del panadero que Marx no estaba en casa y huyendo a toda prisa con tres piezas de pan bajo el brazo para contarle todo al Moro[14] [MEW, 28: 645].

¿Cómo reacciona Marx a esta situación? Primero, corriendo de un lado para otro en busca de préstamos, y luego, hundiéndose hasta las orejas en su investigación en economía desarrollada en el Museo Británico: «Mis cartas te habrán mostrado que, como siempre, cuando estoy metido en esta mierda y que apenas si escucho hablar de lejos, pataleo con una indiferencia perfecta».[15] (MEW, 28: 129). O bien: «Personalmente, olvido y alejo mi miseria hundiéndome hasta el cuello en los problemas generales, desde luego mi mujer no tiene este recurso [...]»[16] (MEW, 29: 343). Marx se queja constantemente que esto entorpece el desarrollo de su *Economía*, que para entonces, es sólo un proyecto, aunque se forma la ilusión de que está a punto de terminar:

> Hace mucho tiempo que habría terminado (mis investigaciones) en la biblioteca. Pero las interrupciones y las perturbaciones son tan grandes en casa, donde reina en permanencia un estado de sitio y donde torrentes de lágrimas me importunan noches enteras, que me ponen furioso, y naturalmente no puedo hacer gran cosa[17] [MEW, 27: 293].

No es difícil explicar esta situación: la obra publicada de Marx no logra venderse. *La Ideología Alemana* no ha podido ser publicada y aunque afirma que *La Miseria de la Filosofía* se vende muy bien, lo cierto es que apenas si produce y con mucha frecuencia Marx sobrevive de la buena voluntad de Engels: «Te confieso que todas estas pequeñas miserias económicas han hecho de mi un perro muy triste»[18] (MEW, 28: 371). En 1854, llega un respiro: muere la madre de Jenny y ésta recibe una pequeña herencia. La primera reacción de la familia es abandonar el tugurio de Soho. El 16 de enero de 1855 la familia se agranda una vez más: nace una hija que llevará el nombre de Eleanor (alias Tussy) y Marx escribe «si sólo fuera un varón».

---

14. Jenny Marx a Engels, 27 de abril de 1853.
15. Marx a Engels, 8 de septiembre de 1852.
16. Marx a Engels, 15 de julio de 1858.
17. Marx a Engels 31 de julio de 1851.
18. Marx a Engels, 21 de junio de 1854.

En todas las circunstancias Marx fue un padre muy cercano a sus hijos. Los pocos relatos conservados lo muestran tolerante y consentidor, aún en los momentos en que escribe alguno de sus trabajos: jugando o haciendo el papel de montura. Sus hijos le llamaban «el moro» por el color moreno de su piel. Los niños crecieron rodeados de los revolucionarios inmigrantes, refugiados y perseguidos que frecuentaban su casa; Marx nunca los apartaba de esta presencia; solía decir que los niños deben educar a los padres. Liebknecht escribe que, en presencia de su esposa e hijos, Marx desplegaba una ternura que sería la envidia de una institutriz inglesa (Liebknecht, 1908: 94). Pero sobre todo les había inculcado el amor por la literatura y el arte. Marx leía o recitaba a Shakespeare, Dante, Walter Scott o Balzac hasta que los niños lo retenían en la memoria y siempre que era posible lo hacía en lengua original. Las niñas sabían hablar inglés, alemán, francés, italiano y tenían rudimentos en español para entender a Cervantes. La familia de Marx, como cabía esperar, era de una gran riqueza intelectual.

A Marx le está prohibido trabajar los domingos: éstos pertenecen a los niños. En períodos de bonanza la familia hace paseos alrededor de la ciudad que un testigo relata así:

> Toda la familia se pone en marcha a eso de las once para estar en Hampstead, a una hora y media de camino, para la hora del almuerzo. El menú, cuando tienen un poco de dinero: asado de ternera, té, azúcar y en ocasiones, frutas. Tras la comida hablan, leen el diario, corren y cuando tienen dinero, hacen paseos a lomo de mula [Mehring, 1976: 502].

En el camino de retorno, Marx recita pasajes de la *Divina Comedia* o del *Fausto* de Goethe, pero lo mejor eran las historias que inventaba sobre la marcha y cuya duración dependía de la longitud del trayecto.

> Entre éstas, la más bella es la Hans Rockle, una especie de mago que tenía una tienda de juguetes y era muy severo: su negocio estaba repleto de cosas magníficas: muñecas de madera, hadas, princesas y reyes, figuras de enanos o gigantes, sillas o carros. Pero, aunque fuese mago, Hans nunca podía pagar al carnicero y estaba obligado a vender sus juguetes al diablo, de donde resultaban aventuras que siempre terminaban en su tienda. Algunas de ellas eran terribles, otras graciosas [Attali, 2007: 237].

Uno de sus biógrafos acierta al señalar que el fabricante de juguetes no es más que Marx mismo: «creador de los más bellos conceptos aun incomprendidos, para sobrevivir debe vender sus creaciones a cualquiera [...] ideas que un día podrían ser acaparadas por el diablo» (*idem*).

Pero en febrero de 1855 llega la tragedia: Edgar, el coronel Musch, enferma. Durante semanas el niño se debate entre la vida y la muerte y Marx con él: «Disculparás que te escriba sólo unas líneas. Estoy cansado como un perro por las largas noches sin dormir, porque soy yo quien sirve a Musch de enfermero»[19] (MEW, 28: 441). La salud del niño cambia de un día a otro y provocan mensajes de Marx tanto de esperanza como de desolación:

> La enfermedad ha tomado el carácter de una gastroenteritis abdominal, mal hereditario de mi familia e incluso el médico parece haber perdido toda esperanza [...] también yo, mi corazón sangra y mi cabeza está en llamas, aunque desde luego, no puedo dejarme llevar[20] [MEW, 28: 442].

Finalmente, el seis de abril, Marx anuncia a Engels:

> El pobre Musch ya no está más con nosotros. Hoy, entre las cinco y las seis de la mañana se durmió (en el sentido literal del término) para siempre entre mis brazos. No olvidaré nunca qué alivio nos ha procurado tu amistad durante este terrible período[21] [MEW, 28: 443].

Marx pasó lapsos muy difíciles en su vida pero éste se encuentra entre aquellos de mayor amargura:

> La casa está, por supuesto, muy vacía y hundida en el duelo desde la muerte de nuestro querido hijo que aquí era el alma y la vida [...] adversidades, he conocido de todas clases, pero sólo ahora he aprendido lo que es la verdadera desgracia [...] estoy roto [...] afortunadamente, desde el día del entierro tengo dolores de cabeza tan violentos que no soy capaz de pensar, ni de escuchar, ni de ver[22] [MEW, 28: 444].

---

19. Marx a Engels, 27 de marzo de 1855.
20. Marx a Engels, 30 de marzo de 1855.
21. Marx a Engels, 6 de abril de 1855.
22. Marx a Engels, 12 de abril de 1855.

Jenny por su parte ha caído en una depresión que le ha impedido levantarse de la cama en una semana. El niño, que aparentemente murió de una suerte de cólera, es el tercer hijo que Marx pierde. Éste considera que esas muertes se deben a la falta de atenciones, de alimento y de cuidados médicos provocados por la miseria: desarrolla un sentimiento de culpa que ya no lo abandonará más. Tres meses después, Marx escribe a Lasalle:

> Bacon dice en alguna parte que los grandes hombres tienen tantas relaciones con la naturaleza que se consuelan rápidamente de toda pérdida. Yo no formo parte de esos grandes hombres. La muerte de mi hijo ha trastornado mi corazón profundamente y ha quebrantado mi espíritu; resiento su pérdida tan vivamente como el primer día[23] [MEW, 28: 617].

A Marx le restan Jenny y tres hijas; es con ellas con las que buscará la estabilidad futura de sus afectos. Quizá es esta pérdida la que provoca que Marx retome el amor que tiene por su familia y sobre todo por Jenny. Poco tiempo después del suceso, ésta debió hacer un viaje a Tréveris y ahí recibió una carta de su esposo en estos términos:

> Mis ojos, aún cuando están dañados por la luz artificial y el humo del tabaco pueden aún dibujarte tanto en el sueño como en la vigilia. Te veo ahora de carne y hueso ante mí y te llevo a mis brazos, te beso de los pies a la cabeza y caigo de rodillas ante ti [...] Madame, te amo [...] Si mis enemigos tuvieran talento, habrían hecho una caricatura representando, en una parte, «las relaciones de producción y de circulación» y en la otra parte a tu servidor, de rodillas a tus pies [...] he aquí mi amor, no es el amor al hombre de Feuerbach o el amor al proletariado, sino el amor por su amada y particularmente mi amor por ti que hace de mí nuevamente un hombre[24] [MEW, 29: 532].

Entre los años 1857 y 1863 la situación económica de la familia no mejora y los años de pobreza empiezan a cobrar su factura. En julio de 1857, Marx escribe:

> Mi mujer por fin ha dado a luz. Pero el niño, nacido inviable, ha muerto enseguida. En y por sí mismo, esto no es una desgracia.

23. Marx a Lasalle, 28 de julio de 1855.
24. Marx a Jenny Marx, 21 de junio de 1856.

> Pero por una parte las terribles circunstancias ligadas al suceso han hecho una terrible impresión en mi imaginación y, por otra parte, las circunstancias que han conducido a este resultado son atroces de pensar. Me es imposible, en una carta, extenderme sobre esta cuestión[25] [MEW, 29: 150].

En esos años negros, Marx debe volver constantemente a su amigo en busca de ayuda:

> Te pido en primer lugar, no asustarte viendo el contenido de esta carta, porque ésta no constituye de ningún modo un llamado a tu portamonedas, ya más solicitado de lo que es conveniente [...] pero es porque mi situación ya es insoportable por más tiempo[26] [MEW, 29: 340].

No obstante, su capacidad intelectual no decae: en este mismo período Marx se encuentra redactando los cuadernos llamados *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política*, los *Grundrisse*, que son un antecedente directo de *El Capital*, aunque de vez en cuando advierte a Engels que no ha podido trabajar en el Museo Británico porque sus botas o su abrigo están en el montepío.

La situación financiera de la familia no mejoró sino hasta 1864: el 30 de noviembre de 1863 muere la madre de Marx y con ello recibe el legado de su padre que hasta entonces le había sido negado. En mayo de 1964 muere Wilhelm Wolff (alias Lupus) y para sorpresa de todos deja a Marx una pequeña fortuna. Marx tenía un gran aprecio por Wolff; es él quien toma la palabra durante el sepelio y hace algo más, le dedica *El Capital*: «A mi inolvidable amigo, el intrépido, fiel, noble paladín del proletariado» (Marx, 1971: 3). Además, muere el padre de Engels y éste recibe una herencia que le permite ayudar a Marx con más holgura, sin afectar su tren de vida de hombre adinerado. Marx ha atravesado catorce años de indigencia. No obstante, continúa en apuros económicos: la razón es que ahora vive por encima de sus posibilidades: desea darle a su familia el mejor nivel de vida posible y especialmente a sus tres hijas vivas la educación más cuidadosa. Aún en los momentos de mayor adversidad, ellas reciben clases privadas de piano, pintura

---

25. Marx a Engels, 8 de julio de 1857.
26. Marx a Engels, 15 de julio de 1858.

o canto, «educación que resulta muy costosa» escribe Marx. Éste nunca aceptó para su familia nada menos que las mejores condiciones de vida, aún si esto significaba estar sumergido en deudas. Marx, quién lo duda, tuvo una solidaridad profunda con el proletariado, pero no compartió la idea de que esto significaba aceptar la situación de miseria y por supuesto no iba a entregar a sus hijas al trabajo fabril, al que describe con las tintas más negras. Y a esta voluntad de jefe de familia, adversarios que de ninguna manera lo igualan, la llaman «el aburguesamiento de Marx».

Según Jenny Marx sus hijas eran altas y hacían feliz a la familia con su encantadora y modesta forma de ser. Laura era una encarnación de la clásica muchacha victoriana: mejillas rosadas, rubia y delicada; Jennychen era morena, fuerte y de aspecto más intelectual. Mayores que Eleanor por diez años, aquéllas dedicaban una gran parte de su tiempo en cuidar a su hermana menor. Esta última, Tussy, fue la consentida de Marx: intelectualmente muy precoz sabía de memoria escenas enteras de Shakespeare, había aprendido alemán leyendo los cuentos de los hermanos Grimm y a los nueve años se consideraba amiga personal de L. Blanqui, el príncipe de la insurrección revolucionaria en Francia. Marx y Tussy leían los mismos libros y luego los comentaban; según Jenny, Tussy era el alivio de Marx en los momentos más difíciles. Una vez adolescentes, todas sus hijas se unieron a la «empresa» Marx: Jennychen se convirtió en la secretaria en sustitución de su madre y Laura devino su ayudante de investigación en el Museo Británico. Sin duda su actividad, aun si no se percibe, está reflejada en todas las obras de Marx, *El Capital* incluido. Más tarde, cuando Jennychen y Laura se casaron con los revolucionarios franceses P. Longuet y P. Lafargue, fue Tussy quien lo acompañó casi hasta el final de su vida. Marx mantuvo siempre una gran atención a sus tres hijas e intentó protegerlas contra la miseria:

> Usted sabe —le dijo mucho después a Lafargue, el pretendiente de Laura— que he sacrificado toda mi fortuna a la causa revolucionaria. Y no lo lamento. Si tuviese que empezar de nuevo haría lo mismo. Pero no me casaría. En la medida en que esté en mi poder deseo apartar a mi hija de los arrecifes en los que naufragó la vida de su madre [Gabriel, 2017: 433].

Todas ellas vivieron desde su infancia en un medio revolucionario y de este modo se comportaron, dentro de los márgenes que el siglo XIX permitía a las mujeres.

Después del esfuerzo de redacción de *El Capital* y de su febril actividad en la Asociación Internacional de Trabajadores, a partir de 1872 la salud de Marx quedó seriamente debilitada. Con frecuencia, sus biógrafos afirman que los últimos años de la vida de Marx son una lenta agonía, pero no es así. Es verdad que después de esa fecha no aparece ya ningún trabajo original, pero su fuerza intelectual sigue siendo excepcional. Marx se interesa en una gran cantidad de temas. Las condiciones de la agricultura en Rusia, la etnografía de L.H. Morgan, estudia fisiología, agronomía y geología, sigue de cerca la historia de los partidos políticos, especialmente del partido social demócrata alemán, el primer partido obrero del mundo que había sido fundado en 1863 por F. Lassalle y es a este partido al que dedica la *Critica al Programa de Gotha*, redactado en 1875. Prosigue sus estudios de matemáticas y de física y lee a Leibniz y Descartes, ayuda a Engels en la redacción de sus obras, especialmente el *Anti-Dühring*. Esporádicamente, Marx vuelve a trabajar en los volúmenes II y III de *El Capital*, pero no logrará concluirlos, a pesar de que escribe a Danielson que el segundo volumen estará listo para ser enviado a impresión a finales de 1879. Pero durante este año, su salud se quebranta aún más.

El 2 de diciembre de 1871 muere Jenny von Westphalen. Durante sus últimos días, Marx se encuentra en la habitación de al lado, pero está en cama tan enfermo que no logra visitar a su esposa más que una vez. El médico prohíbe a Marx asistir al funeral de Jenny y es por eso que Engels, quien ofrece el discurso final, afirma: «Si alguna vez una mujer hizo de su mayor felicidad el hacer felices a los otros, ésa fue sin duda Jenny Marx». Marx recibe un último impacto afectivo cuando el 17 de enero de 1883 muere Jennychen; sólo le restan dos hijas. Marx tiene 64 años, su salud se agrava y una inflamación en la garganta le impide hablar y tragar. Por último, el día 14 de marzo de 1873, Engels relata que «el 14 de marzo, a las tres menos cuarto de la tarde, dejó de pensar el más grande pensador de nuestros días. Apenas lo dejamos un momento solo y, cuando volvimos, lo encontramos dormido suavemente en el sillón, pero para siempre».[27]

---

27. F. Engels, «Discurso ante la tumba de Marx», *Obras escogidas*, p. 451.

El revolucionario

> El objetivo principal que debe guiarnos en la elección de una profesión es el bienestar de la humanidad y nuestra propia perfección [...] la naturaleza del hombre es tal que sólo puede alcanzar su perfección trabajando para la perfección y el bienestar de los demás [...] si trabaja sólo pensando en sí mismo puede que llegue a ser un famoso hombre de ciencia, un gran sabio, un excelente poeta, pero nunca llegará a ser un hombre perfecto y verdaderamente grande [...] si elegimos la posición en la vida en la que podamos trabajar sobre todo por la humanidad, ninguna carga podrá doblegarnos porque nuestros sacrificios serán para el beneficio de todos [Gabriel, 2017: 77-78].

Éstas son las palabras que el joven de 17 años, K. Marx, escribió en un ensayo escolar para la elección de carrera. Sin pretender que un joven conoce de antemano su destino, no parece atrevido afirmar que Marx siguió con tenacidad su vocación.

El camino que eligió para ello consistió en hacer la crítica radical de la situación existente. Y desde su juventud señaló la manera en que entendía tal crítica: Marx no quiere aportar una doctrina «de lo que debería ser», sino examinar lo que ya está latente en el proceso social. A Marx no le gustan las predicciones personales de iluminado; él prefiere el análisis de la situación concreta:

> Nosotros no nos presentamos ante el mundo como doctrinarios con un principio nuevo y decimos ¡de rodillas ante él! Nosotros aportamos al mundo los principios que el mundo mismo ha desarrollado en su seno [...] nosotros no decimos a nadie: «deja tus combates, ¡son tonterías! ¡Nosotros vamos a darte la verdadera consigna de la lucha!», solamente le mostramos por qué exactamente el combate y la conciencia de sí mismo es algo que él deberá adquirir, lo quiera o no[28] [Marx y Engels, 1917-1978: I, 297].

Una filosofía crítica según el joven Marx, no es más que la tarea de clarificar las luchas ya existentes para que, mediante esos conocimientos, los seres humanos realicen por sí mismos su propia libertad. A la filosofía no le compete dictar a los demás un comportamiento que sólo ella habría adivinado; quizá sin

28. Marx a Arnold Ruge, septiembre de 1843.

proponérselo, Marx era hegeliano al rechazar las doctrinas del debe ser que nunca llegan a ser, que nunca es: «Construir el futuro y erigir planes definitivos para la eternidad no es asunto nuestro» (*ibid.*: 298).

Aquella vocación y esta perspectiva de la crítica ofrecen un marco general para la acción política en Marx a lo largo de su vida. Para mostrarlo, en este apartado se examinarán algunos momentos que parecen relevantes: sus primeras agrupaciones y reflexiones hasta 1849, luego el papel de Marx en la *Asociación Internacional de Trabajadores* y finalmente algunos artículos de coyuntura escritos entre 1850 y 1872.

El pensamiento político de Marx hasta 1849

El siglo XIX fue testigo de un fenómeno inédito en la historia de las sociedades occidentales: la pauperización, el desempleo y la miseria de una gran masa de trabajadores. Los autores burgueses se percataban de la irrupción de un nuevo agente social: el proletariado industrial, como un problema social, moral y político. Contra esta situación surgió naturalmente un pensamiento animado por las ideas de justicia y fraternidad: fue llamado «socialismo». Originalmente, el socialismo era una corriente de pensamiento analítico y crítico que intentaba restituir al hombre «su libertad y su goce de vivir» y para ello elaboraba una visión global de la esencia humana que abarcara a todo hombre, sin excepción (Hobsbawm, 1978: 13). Pero a los trabajadores se les presentaba un problema: ¿cómo lograrlo? Las soluciones propuestas eran innumerables: demócratas radicales, anarquistas, posibilistas, golpistas. En Francia, por ejemplo, persistía un movimiento comunista anterior incluso a la revolución de 1789 bajo el nombre de Babeuf. En Inglaterra existía entonces una larga tradición sindicalista, lo mismo que un pensamiento socialista que hacía uso de la teoría del valor de D. Ricardo (W. Thompson, J. Gray, J.F. Bray, T. Hodgskin) que mantenía una relación estrecha y activa con todo el movimiento obrero, incluido R. Owen. La formación del pensamiento político de Marx no puede entenderse, sin tener en cuenta este multicolor telón de fondo socialista en el cual tendrá primero que desenvolverse, para luego distanciarse.

Para su alejamiento de los jóvenes hegelianos alemanes, la estancia en París fue un período de gran importancia: ahí, Marx

frecuenta las asociaciones de refugiados europeos como la *Liga de los Justos*, descendientes de la *Liga de los Proscritos*, fundada por Weitling. Frecuenta igualmente a los revolucionarios franceses, en particular a J.-F. Proudhon, con quien pasa noches enteras discutiendo, reuniones a las que agrega más tarde M. Bakunin. Marx se afirma en ese momento como un revolucionario y demócrata radical (lo que escandaliza a Proudhon). Durante ese período, anuda amistades que durarán toda la vida, entre ellas la de H. Heine, un hombre veinte años mayor que él a quien admira como poeta y con el que mantendrá un vínculo entrañable. Marx trabaja y vive intensamente: tiene su primer acercamiento con la economía política clásica que se refleja en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. A. Ruge lo describe en ese momento así:

> Marx es de una naturaleza muy particular, una naturaleza de sabio y de escritor; pero es completamente inepto para el periodismo. Lee enormemente, trabaja con una intensidad poco común y pone un talento crítico que a veces degenera en una dialéctica extravagante, pero no termina nada, interrumpe todo y se lanza sin cesar en un océano sin fondo de nuevas lecturas [Ruge, citado en Marx, 1965: LXVI].

Si el período en París fue muy intenso, es en Bruselas donde se hace más visible el primer vínculo de Marx con el movimiento obrero. En efecto, apenas concluida en 1846 *La Ideología Alemana*, Marx al lado de Engels deciden formar una organización a la que llaman *Comité de Correspondencia Comunista*; era una organización inspirada en el *Comité de correspondencia* existente en la *Liga de los Justos* con sede en Londres. Marx buscaba con ello superar las barreras nacionales de su propio movimiento. La *Liga de los Justos* tenía este carácter internacional naturalmente desde su origen, pues había sido fundada por prófugos políticos de todos los países de Europa. Inicialmente, la relación entre ambos comités era fría y distante, pero las cosas empiezan a cambiar cuando, en el verano de 1847, la *Liga de los Justos* decide abandonar su forma original de sociedad secreta de conspiradores. Marx y Engels (quienes desde Bruselas habían criticado «de manera despiadada ese engendro que eran las doctrinas secretas de la Liga» [Mehring, 1976: 138]) reciben, a través de Moll, una invitación para contribuir a esa transformación. La *Liga* decidió entonces adoptar una forma democrática: se organizó en comunidades que no podían tener menos de tres ni más de

diez miembros, los que a su vez se agrupaban en círculos, luego en círculos directivos, en comités centrales y en un Congreso. Su objetivo declarado seguía siendo el fin de la burguesía, la abolición de la vieja sociedad aristocrática basada en clases y la fundación de una sociedad nueva, sin clases ni propiedad privada. La *Liga* seguiría siendo secreta, pero no buscaría sus objetivos mediante la conspiración, sino mediante la propaganda y la educación. Para ello, cambió su nombre por el de *Liga de los Comunistas* y cambió también su divisa, abandonando la original «todos los hombres son hermanos», extraída del poeta R. Burns, y adoptando ahora: «Proletarios de todos los países, ¡uníos!».

Siguiendo el modelo de esta nueva *Liga de los Comunistas*, en agosto de 1847 Marx y Engels deciden formar una *Asociación de Obreros Alemanes*, que queda bajo la presidencia de M. Hess y sustituyen el nombre del antiguo *Comité de Correspondencia* por el de *Comuna de Bruselas*. El primer acto de esta Asociación fue organizar un banquete,[29] cuyo objetivo era resaltar el carácter fraternal de todos los obreros europeos. En esa reunión, en la que Marx no está presente, se decide formar una nueva organización, tomando como modelo la *Fraternal Democrats* con sede en Londres, llamada *Asociación Democrática para la Unificación de Todos los Países*, de la que Marx es nombrado vicepresidente en el momento de su fundación. Finalmente, para aprobar definitivamente sus nuevos estatutos, la *Liga de los Comunistas* organiza un Congreso en Londres el mes de diciembre de 1847: Marx ahora está presente y recibe la tarea de escribir la proclama de esta nueva organización, lo que se convertirá en el *Manifiesto del Partido Comunista*.

De esta actividad política de Marx en 1848 conviene retener dos cosas: el internacionalismo y el uso del término «comunista». Sostiene, primero, que el movimiento proletario requiere de una organización independiente de los partidos políticos existentes, organización que debe ser internacional. El internacionalismo abría una nueva etapa en el movimiento obrero, era el futuro del movimiento, pero no carecía de obstáculos y resistencias dentro de la misma clase obrera. El proceso hacia la superación de las fronteras nacionales no era nuevo, pero estaba muy lejos de estar bien definido, porque se oponía a las luchas y las

---

29. En ese momento, las reuniones políticas adoptaban la forma de banquetes, porque era una manera de evitar la vigilancia y la censura de las policías locales.

reivindicaciones nacionales. El impulso político surgió antes que el concepto y por ejemplo en lengua francesa *El Gran Diccionario Universal del siglo XIX* de 1873 reporta los términos «International» e «Internationale», pero no la palabra «internationalisme», la cual no hará su aparición sino hasta 1879 en el suplemento del diccionario de Littré (Droz, vol. I: 603).

En segundo lugar, Marx reclama para el movimiento el término «comunista», buscando separarse de los socialismos de todas las tendencias. En el fondo de esta diferencia se encuentra la idea de una organización cuyo rasgo definitorio sea tener una base científica y con ésta un programa de acción específico. Marx busca tomar distancia del socialismo basado en principios de moral y de justicia que, por ejemplo, en Francia, estaba largamente mezclado al mesianismo cristiano, como lo muestra esta expresión de D. Guepin: «El Espíritu Santo tiene diferentes lenguajes según el tiempo y el lugar. Ahora se encarna en el socialismo» (Guepin, citado en *Histoire Générale du Socialisme*: 402). Esta convicción de basar la acción política proletaria en una concepción científica y no en reclamos morales ni en visiones iluminadas, habría de separar a Marx de antiguos revolucionarios como Weitling. Éste, de origen obrero, era un hombre de un vigor y una fuerza de carácter extraordinarias. En Suiza, Weitling había alentado una acción golpista brutal contra el estado, pero su pensamiento se había hundido gradualmente en una suerte de oscuros presagios proféticos y en la elaboración de una lengua universal, basada en una teoría lógica y una glotología. En ese mismo momento, Marx no cesaba de afirmar:

> Sobre todo porque en Alemania dirigirse a los trabajadores sin tener ideas estrictamente científicas y sin una doctrina concreta, equivale a un juego vacío, sin escrúpulos; es mera propaganda en la que por un lado se presupone un apóstol entusiasta y por otro lado sólo burros que lo escuchan con la boca abierta [...] En un país civilizado como Alemania... uno no puede hacer nada sin una doctrina firme y concreta.[30]

En la reunión que selló su rompimiento, en marzo de 1846, Marx, alterado por la provocación, gritó a Weitling: «¿En qué teo-

30. Pavel V. Annenkov ([1880] 1973), «Über das Dominanzverhalten des Karl Marx», en Hans Magnus Enzensberger (Hrsg.), *Gespräche mit Marx und Engels*, Bd. 1, Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, p. 61.

ría espera fundar sus prédicas comunistas? Sin una doctrina clara, el pueblo no puede hacer nada, salvo ruido [...] La ignorancia jamás ayudo a nadie» (Annenkov, citado en Attali, 2007: 106).

El internacionalismo y la autonomía obrera, son dos de las convicciones políticas que se encuentran contenidas en el *Manifiesto del Partido Comunista*, escrito en 1848. Marx se distingue aquí de todos los socialismos de la época en varios rasgos que son indicativos de su propio desarrollo intelectual y político: Primero, Marx había logrado formular en *La Ideología Alemana* una teoría materialista de la historia basada en el antagonismo de clases; de este modo, en el *Manifiesto* podía inscribir al comunismo en el curso del desarrollo histórico. No solamente explica cómo surgió el proyecto comunista, sino que coloca al movimiento como una necesidad histórica y no como una simple aspiración moral. En el *Manifiesto*, la sociedad comunista del futuro no es una iluminación, sino una consecuencia, el resultado inteligible del desarrollo de la historia material humana. En segundo lugar, a diferencia de otros socialismos que podían resaltar tal o cual aspecto de la explotación, Marx ofrece una crítica de mucho mayor alcance basado en la tesis de la lucha de clases en todos los ámbitos de la producción y la distribución de la riqueza. A su lado, los otros socialismos parecen doctrinas simplemente parciales. Finalmente, desde *La Miseria de la Filosofía*, publicada en 1847. Marx designaba a un actor específico, al proletariado, como el agente capaz de llevar a cabo esa transformación, no sólo por una suerte de anhelo de justicia, sino porque es el producto más genuino de ese modo de producción y por tanto el que sufre la mayor opresión. Además de su importancia política, el *Manifiesto* es la expresión de un pensamiento conceptual, el de Marx en 1848, en pleno desarrollo.

La Asociación Internacional de Trabajadores

Sin embargo, el resultado de los fallidos levantamientos de 1848 puso un freno a toda acción revolucionaria en Europa. Las últimas esperanzas de un cambio se desvanecieron en Francia con el golpe de estado de Napoleón III, que Marx analiza brillantemente en *El 18 Brumario de Louis Bonaparte* y en Prusia, con el ascenso al trono de Guillermo IV, Marx ya no volverá a radicar en el continente. Durante un largo lapso habrá de suspender toda

acción política pública, lo que no significa que su pensamiento se detenga: desde 1852 sigue (acompañado de Engels) la actividad de toda Europa a través de sus artículos periodísticos, entre los cuales, son muy importantes aquellos contenidos en *La lucha de Clases en Francia*. 1851-1864 es un período en que Marx se concentra en sus estudios de economía y sobrevive del periodismo. En 1860, en una carta dirigida a F. Freiligrath, escribe:

> Te hago notar que, desde 1852, fecha en que la Liga[31] fue disuelta a mi propuesta, nunca pertenecí, ni pertenezco a ninguna asociación secreta o abierta y por tanto hace ocho años que, en el sentido totalmente efímero del término, el partido dejó de existir para mí[32] [MEW, 30: 489].

Pero las cosas van a cambiar bruscamente en su vida cuando, en 1864, Marx es especialmente invitado a una reunión en la que, bajo la presidencia de E. Spencer, se decide fundar una *Asociación Internacional de Trabajadores* (*International Working Men's Association*), la primera AIT. Marx explicó en una carta a Engels las razones que lo llevaron a salir de su aislamiento: «Acepté porque esta vez figuraban las verdaderas fuerzas obreras tanto del lado de Londres, como del lado francés [...]»[33] (MEW, 31: 13). Probablemente consideró también que ya no se trataba de una minúscula Liga, sino de un verdadero movimiento social. El proceso que condujo a la AIT se había iniciado en 1862 cuando Louis Bonaparte, para aplacar la agitación obrera, decidió enviar una delegación de trabajadores franceses a la Exposición Universal de Londres, donde encontraron a los representantes de las *Trade-unions* inglesas: «la AIT es un niño venido al mundo en Francia y amamantado en Londres», escribió Bibal (Bibal, citado en *Histoire Générale du Socialisme*: 605). Tales encuentros se prosiguieron en 1863, en la calurosa bienvenida que los obreros ingleses dispensaron a G. Garibaldi y con los mítines a favor de la revuelta de Polonia, donde la francmasonería, a través de sus logias francesa y norteamericana jugaron un papel relevante.

Marx no fue de ningún modo el iniciador de la AIT, pero fue nombrado secretario corresponsal para Alemania del primer Consejo General en septiembre de 1864, y debió formar parte de un

31. Marx se refiere a la *Liga de los Comunistas*.
32. Marx a Ferdinand Freiligrath, 29 de febrero de 1860.
33. Marx a Engels, 4 de noviembre de 1864.

subcomité encargado de redactar los *Estatutos* y el *Manifiesto* de la naciente organización. El italiano Mazzini (a través de su personero L. Wolff), Newton y Le Lubez intentaron redactar los estatutos, pero sin éxito. La redacción cayó en manos de Marx, simplemente porque éste era el único capaz de reflejar por escrito los objetivos y la forma de organización que habían alcanzado los obreros europeos más conscientes. Redactados durante la última semana de octubre de 1864, los *Estatutos* y el *Manifiesto* fueron presentados el primero de noviembre ante el Comité provisional y aprobados por unanimidad. Ambos reflejan la visión política y material de la lucha obrera europea de ese momento, pero expresados en los conceptos teóricos (y no sentimentales) que Marx y Engels habían podido establecer; es por eso aquél se siente obligado de prevenir a su amigo: «debí insertar en el preámbulo dos frases sobre el Deber, el Derecho, la Verdad, la Moral y la Justicia, pero están de tal manera colocadas que no pueden tener consecuencias» (MEW, 31: 15). No es el momento, le dice, para que el movimiento obrero acepte nuestras opiniones: «Será necesario un tiempo para que el despertar del movimiento autorice nuestras audacias de antaño», por ahora «seamos *fortiter in re suaviter in modo* (fuertes en los hechos, suaves en las maneras)» (*ibid.*). El *Manifiesto* de la AIT comienza en el punto donde se detuvieron las revoluciones anteriores: «Es un hecho capital que la miseria de las masas trabajadoras no ha disminuido de ningún modo entre 1848 y 1864» [...] y termina con la misma expresión que aparece al final del *Manifiesto* de 1848: «Proletarios de todos los países, ¡uníos!» (Marx, *Obras escogidas*, 1955: 388-397).

Poco tiempo después, Marx está a la cabeza de la AIT. La AIT es una organización pobre, pero no una pobre organización; es una gran alma en un pequeño cuerpo, escribió Rappoport. Ya no existían las formas antiguas de ayuda mutua y de solidaridad entre los obreros, pero la AIT creó nuevas «sociedades de resistencia», casi idénticas a los sindicatos del futuro. Las duras huelgas de 1864-1865 arrojaron a muchos obreros a ingresar en esta organización. La acción de Marx ahí fue infatigable y, apoyado en las luchas y las situaciones nacionales de cada país, logró hacer de ella un órgano político mundial extraordinario. La AIT pasó a la historia mundial del movimiento obrero por varias razones: primero, porque dio al socialismo un alcance sin precedentes en occidente; segundo, porque reveló que el futuro de la lucha obrera dependía de la creación de organizaciones autónomas de cla-

se, dotadas de iniciativas propias; tercero, porque probó que tales luchas requieren de una solidaridad internacional, única que puede hacer frente a la creciente mundialización del capital; sin este internacionalismo del trabajo, el capital se expande encontrando clases obreras nacionales cada vez más deprimidas. Pero desde su nacimiento, la AIT no era una organización monolítica; por el contrario, estaba habitada por toda clase de tendencias: proudhonianos franceses, sindicalistas ingleses, anarquistas bakuninianos, sectarios, golpistas y varios más. La AIT realizó cuatro Congresos: Ginebra (1866), Lausana (1867), Bruselas (1868) y el de su disolución en 1872. El tono de la AIT fue endureciéndose paulatinamente: dominada al inicio por el mutualismo y la colaboración, su expresión se hizo más combativa hasta alcanzar una profunda solidaridad internacional. En ese momento, sin embargo, la influencia de Marx está muy lejos de ser dominante y su peso no se hará sentir sino hasta la década de 1870 y aún más tarde. Por ahora, Marx es una más de las corrientes revolucionarias.

Una de las corrientes más tenaces y que ofreció mayor resistencia a las tesis de Marx dentro de la AIT provenía de J.-F. Proudhon. Éste encontraba su base social en Francia en una clase obrera cuyos miembros más activos eran, en gran medida, artesanos que aún no habían sido convertidos en proletarios en sentido pleno del término. Ellos se veían representados en el ideal económico propuesto por Proudhon: una república de pequeños propietarios asociados por el mutualismo y unificados por los créditos sin intereses que otorgaría la Banca del Pueblo. Los rasgos revolucionarios que dieron tanta persistencia a esta doctrina residen en su profundo individualismo, en su combate contra toda forma de absolutismo y arbitrariedad del poder político, todo ello apoyado en un ideal de armonía y de justicia equitativa. Sus comentaristas definen el pensamiento de Proudhon como una suerte de «anarquía positiva» asentada en un sistema libertario. Por esta razón, en el plano político, Proudhon se oponía a toda acción subversiva (que es lo que explica su temprano alejamiento de Marx) porque consideraba que una economía purificada de las contradicciones del capital vencería a la política (que es sinónimo de «enfrentamiento»). En el seno de la AIT representaba así a todos aquellos que no deseaban un cambio radical. Es sencillo detectar lo que separa a uno y otro en el plano de las organizaciones obreras, en el plano de la acción política y sobre todo en la idea de que, para Marx es imposible encontrar una verdadera solución a la opre-

sión del trabajo si se conservan las relaciones de producción propias del capital. Según Marx, Proudhon representa al socialismo que quiere el capital, pero no quiere los males del capitalismo.

Marx siempre consideró que la lucha obrera debía pasar por organizaciones de clase susceptibles de conquistar el poder político por las vías legales y parlamentarias, sin que ello impidiera el uso de la violencia, si la resistencia burguesa lo requería. Pero al interior de la AIT también existían corrientes revolucionarias golpistas que tenían su origen remoto en el comunismo anterior a la Gran Revolución de 1789 y que lograron prolongar su existencia bajo la dirección de L. Blanqui. Louis Auguste Blanqui era un extraordinario revolucionario al que Marx se refirió como «la cabeza y el corazón del partido proletario en Francia». Recibió el sobrenombre de «El encerrado», porque entre 1848 y 1870 pasó 17 de esos 22 años en prisión, lo que le valió un inmenso prestigio entre los obreros. Blanqui no tenía una idea clara del socialismo y centraba su atención en el problema de la toma del poder del estado, por lo que devino «el estratega de la insurrección», como lo llama uno de sus biógrafos. La experiencia fracasada de 1848, provocó que Blanqui perdiera toda confianza en los movimientos colectivos y desarrollara una doctrina basada en la idea de que la toma del poder no puede ser sino obra de una minoría preparada y decidida. En 1868 redactó su folleto *Instrucción para una toma de armas* donde insiste en la necesidad de organizar la insurrección de este modo, cualquiera que sea el precio. El número de activistas que merecen el nombre de «blanquistas» no cesó de crecer a partir de 1848: eran reclutados entre estudiantes, intelectuales y algunos obreros metalúrgicos. El 14 de agosto de 1870 iniciaron un golpe de estado con el propósito de derrocar al Segundo Imperio, intento que quizá no contaba con la aprobación de Blanqui, quien en ese momento regresaba del exilio. El golpe fracasó rápidamente en las afueras de París: fue la última toma de armas que puede ser calificada como inspirada en la doctrina de Blanqui. A pesar del respeto que sentía por Blanqui, Marx no podía estar del lado de la insurrección armada dirigida por unos pocos.

La Comuna de París

Lejos pues de que se hubiesen extinguido, en la primera AIT coexistían doctrinas muy diversas: demócratas cristianos, coo-

perativistas, insurrectos, anarquistas; éste era el significado de «socialismo» para la generalidad de la clase obrera de entonces y éstas eran las tendencias que recibían su adhesión. Pero en 1871 todas ellas se vieron enfrentadas a un evento mayor en la historia del movimiento obrero: la Comuna de París. Ésta fue una experiencia crucial para Marx porque le dio la oportunidad de revisar sus ideas políticas en una rebelión en carne viva. La Comuna de París había surgido de la resistencia que los habitantes de la ciudad opusieron al ejército conservador de Versalles, la cual duró poco más de setenta días, ante la complicidad del ejército prusiano, apostado en las afueras de la capital. En efecto, el ejército francés, vencido fácilmente por su adversario prusiano, había vuelto sus armas contra su propia población generando así una guerra civil. Como responsable de la AIT ante los hechos, Marx emitió tres *Manifiestos* contra la guerra franco-prusiana. En ellos defendió, en primer lugar, las raíces políticas de la AIT: «reivindicar que las sencillas leyes de la moral y la justicia que deben presidir entre los ciudadanos, sean leyes supremas de las relaciones entre las naciones».[34] Segundo, Marx opone la fraternidad entre los obreros de cada país contra la voracidad de los estados nacionales burgueses:

> El hecho de que, mientras en Francia y Alemania los oficialistas se entregan a una guerra fratricida, entre los obreros de esos países se cruzan mensajes de paz y de amistad, sólo este hecho grandioso anuncia que está surgiendo una nueva sociedad cuyo principio político será la paz, porque el gobernante será el mismo en todos los países: el trabajo.[35]

Como es sabido, el fin de la Comuna de París fue un baño de sangre entre la población civil que se prolongó por años: «el sol de la Comuna se ha puesto mediante un mar de sangre», escribió un corresponsal inglés. La historia detallada de la Comuna ha mostrado que la AIT no fue la instigadora de la rebelión, pero jugó un papel muy importante pues en el Consejo General, 19 de los 72 miembros eran internacionalistas. Eran éstos quienes animaban los comités de vigilancia en la ciudad y en las elecciones de febre-

---

34. Karl Marx, *Primer Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores sobre la Guerra Franco-Prusiana*, p. 268.
35. Karl Marx, *Segundo Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores sobre la Guerra Franco-Prusiana*, p. 272.

ro de 1871, dos de ellos fueron electos como diputados de la Asamblea. En las semanas anteriores al estallido, Marx había considerado «una locura» intentar una insurrección, pero una vez que ésta inició, puso todo lo que estaba a su alcance para contrarrestar las calumnias que los periódicos de todo el mundo vertían sobre la Comuna. En plena batalla en las calles de la ciudad el 30 de mayo, dos rebeldes L. Frankel y E. Varlin lograron hacer llegar hasta Londres una carta dirigida a Marx en la que solicitaban su consejo sobre las medidas sociales que convenía aplicar. La respuesta de Marx concuerda con sus antiguas convicciones sobre política: fue muy cauteloso, no por temor a ser acusado de participar, sino porque no buscaba proclamar medidas dictatoriales prescribiendo, desde la seguridad de su casa, aquello que los revolucionarios que estaban en el lugar del combate debían hacer; «ellos lo sabrían mejor que nadie» (Mehring, 1976: 451).

Ningún argumento y ningún recato pudo evitar, sin embargo, que la vieja Europa, «que se retorció en convulsiones de rabia», encontrara fácilmente a los culpables de la tragedia: la AIT y en particular Marx. El 14 de febrero de 1871, con el título de «El gran jefe de la Internacional», un diario bonapartista, *Paris-Journal*, designa a Marx como el responsable de la resistencia civil de la población. Este artículo, inspirado en la propaganda de Bismarck (que difundió el «descubrimiento» sensacional de que Marx había sido su secretario y nunca había cesado de tener contacto con su jefe) tuvo gran impacto porque, gracias al telégrafo, fue reproducido en toda Europa y en Norteamérica. Marx es convertido en el «forajido en jefe» de la organización políticamente más peligrosa, el principal animador de la revolución armada, que todos los poderes establecidos de occidente presentan como una dictadura sangrienta.

> Tengo el honor —escribió Marx— de ser en este momento el hombre más calumniado y el más amenazado de Londres. Esto realmente le sienta a uno muy bien después de un tedioso idilio de más de 20 años con el más absoluto anonimato[36] [MEW, 33: 238].

Nadie mejor que Marx sabía que la AIT no había provocado la Comuna, pero se refería a ésta como «la insurrección parisina de nuestro partido» y como «sangre de nuestra sangre», porque

---

36. Marx a Kugelmann, 18 de junio de 1871.

la clase proletaria de París era la espina dorsal del movimiento y la AIT había provisto a la ciudad de los combatientes más valerosos e inteligentes. Luego de los acontecimientos, el 31 de mayo de 1871, Marx publica el tercer *Manifiesto* de la AIT bajo el título *La guerra civil en Francia* (Marx, 1955: *Obras Escogidas*, Tomo I: 280) que resultó el éxito editorial más grande de toda su vida: en sólo dos meses publicó dos ediciones y fue traducido a casi todas las lenguas europeas. El mundo entero conoció a partir de entonces a Karl Marx, pero lo consideraba el «Doctor del Terror Rojo», el padre intelectual de la revolución social más amenazante conocida.

Los artículos políticos

Mucho antes de la Comuna de París, Marx había seguido de cerca la situación política en Francia: estaba convencido que ningún otro país era un mejor laboratorio futuro de la revolución. Marx anotaba con detalle todos los acontecimientos franceses, de manera que los estallidos sociales jamás lo encontraban desprevenido. Lo había probado desde el momento en que la reacción se volcó sobre Europa en 1848. Entre enero y octubre de 1850, mientras su situación financiera era desastrosa, había logrado redactar y publicar en la *Neue Rheinische Zeitung* (números 1, 2, 3, 5-6) cuatro artículos consagrados a la revolución de 1848 en Francia: «La derrota de junio de 1848», «El 13 de junio de 1849», «Consecuencias del 13 de junio» y «Napoleón y Fould». Estos artículos fueron reunidos muchos años después, en 1885, por Engels cuando Marx ya no vivía, en un solo volumen bajo el título *Las luchas de clases en Francia*. En el pensamiento político de Marx, estos artículos son muy significativos porque en ellos hizo uso, por vez primera, de su teoría materialista de la historia en el análisis de un momento específico, además lo hace con un vigor, un estilo y una frescura inigualables. Marx deja ver que, en su sentido esencial, la política en general, no es otra cosa que el enfrentamiento entre distintas clases que defienden su interés propio y su lugar en las relaciones de producción de una sociedad dada. Con ello, en el análisis, la vida política se eleva a un antagonismo de clases que otorga sentido aún a los actos minúsculos y palaciegos de esos cortesanos inescrupulosos que suelen poblar la vida «política» de nuestras sociedades. Desde esta perspectiva, Marx hace inteligi-

bles las acciones que el proletariado francés, la pequeña burguesía, la burguesía industrial y la aristocracia financiera emprendieron desde febrero de 1848. En particular, Marx defiende una tesis histórica de gran envergadura, pero inconfortable: aunque el proletariado francés, tenía razón en sentirse victorioso de la revolución de febrero que condujo al derrocamiento de Louis Philippe, todavía no contaba (salvo en la imaginación) con los medios para consolidar su poder político y por tanto acabaría cediendo éste a la burguesía francesa. El proletariado no podía sino ser derrotado finalmente, y tan dura como resulte, Marx saca una conclusión: «(la clase obrera de 1848) tenía que perecer para dejar su sitio a los hombres que estén a la altura de un nuevo mundo»[37] (Marx, 1955: *Obras escogidas*, I, 213). Pero esto no impidió que el proletariado hiciera su primera aparición en la arena política. Según la tesis de Marx, fue en junio de 1848, en París, «donde se libró la primera gran batalla entre las dos clases en las que se divide la sociedad moderna. Fue una lucha por la conservación o el aniquilamiento del orden burgués» (*ibid.*: 158). Sólo a partir de entonces la clase obrera pudo reconocer dónde se encontraba su enemigo y su verdadero objetivo: el derrocamiento de toda sociedad dividida en clases, y es por eso que surgió también, por vez primera, la expresión «¡dictadura del proletariado!». La burguesía francesa reveló en esa ocasión que era incapaz de ejercer el poder político que le era ofrecido. Excluido el proletariado de la lucha, la Asamblea Nacional se convirtió en la arena donde arreglarían sus cuentas la burguesía industrial, la aristocracia financiera y la pequeña burguesía, esta última representada por el *Partido de la Montaña*, una caricatura enclenque de su ancestro de 1789. «Este partido se proponía —escribe Marx— una insurrección en los Límites de la Razón Pura, es decir una insurrección puramente parlamentaria» (*ibid.*: 197). El resultado fue una situación única de equilibrio en que la burguesía había perdido la capacidad de gobernar al mismo tiempo que el proletariado no había podido adquirirla. La burguesía francesa debió aceptar que, antes que ver revivir al proletariado, la rancia aristocracia financiera, echada del poder apenas un año antes, volviera a apoderarse del estado: «Para salvar la bolsa, la burguesía debía necesariamente perder la corona». El camino estaba abierto para el bonapartismo que Marx examinará más tarde, con una ironía mordaz, en *El 18 Brumario de Louis Bonaparte*.

---

37. Karl Marx, *Las luchas de Clases en Francia*.

Los artículos agrupados en *Las luchas de clases* en Francia probaron que la vida política en su esencia, sólo se hace visible a través de una teoría y que ningún análisis político serio puede estar exento de una doctrina que especifique las relaciones sociales, económicas y de poder que animan, aún bajo los disfraces más ridículos, los conflictos derivados de los intereses de clase. La existencia de esta teoría es lo que lo coloca aparte a Marx. Él mismo dejó esto en claro cuando, refiriéndose a los ensayos que Víctor Hugo y Proudhon publicaron en torno a Napoleón III y el bonapartismo, escribió:

> No se dan cuenta que, centrando su atención en el individuo, no lo denigran, sino que lo ensalzan [...] Yo en cambio muestro cómo la lucha de clases creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permiten que un personaje mediocre y grotesco pueda representar el papel de héroe[38] [Marx, 1955: *Obras escogidas*, I: 247].

En el momento de su aparición, en 1850, estos cuatro artículos no produjeron ningún efecto: la *Neue Rheinische Zeitung* se vendió muy mal a pesar de los esfuerzos desesperados de Jenny Marx, hecho que indignó a Marx, pues sabía que en cambio Proudhon había obtenido 100.000 francos por su ensayo. No será sino hasta 1871 que *La guerra civil en Francia* habrá de catapultar a Marx a la escena pública europea y su influencia, gracias a *El Capital*, se incrementará gradualmente entre la clase obrera. Es importante detenerse un momento en esta obra por las consecuencias que tuvo en el pensamiento político de Marx. Ante todo, cabe recordar que *La guerra civil en Francia* es un texto de combate: su propósito inicial era dar a la Comuna de París un sentido histórico capaz de contrarrestar el diluvio de injurias vertido por la prensa reaccionaria. Es, además, un texto espléndido, uno de los más brillantes que hayan salido de la pluma de Marx. Finalmente, el escrito se coloca en el centro de la concepción política de Marx acerca de la forma futura del estado surgido de la revolución venidera. Ésta es la cuestión que la Comuna hizo emerger:

> Éste es su verdadero secreto [...] era esencialmente un gobierno de la clase obrera, el resultado de una lucha de productores contra la clase de los apropiadores, la forma política al fin encontra-

38. Karl Marx, *Las Luchas de clases en Francia*.

> da que permitía realizar la emancipación económica del trabajo[39] [Marx, 1955: *Obras escogidas*, I: 546].

La insurrección de París colocó a la población de la ciudad ante una obligación inesperada: debieron crear su propio régimen de gobierno:

> La Comuna no expresaba más que el vago anhelo de una república que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con su propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esa república [*ibid.*: 542].

En los casi setenta días de su existencia, la Comuna dibujó a grandes rasgos esa forma republicana de gobierno: su primer decreto fue suprimir al ejército permanente y sustituirlo con el pueblo en armas; lo mismo hizo con la policía. Fue el fin temporal de los aparatos represivos del estado: «en vez de continuar siendo un instrumento del gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocable en cualquier momento» (*idem*). Para alivio momentáneo de la humanidad, fueron suspendidos todos los privilegios de los funcionarios, políticos de carrera y magistrados:

> Los funcionarios judiciales perdieron esa independencia fingida que sólo había servido para disfrazar su abyecta sumisión a los gobiernos sucesivos [...] lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de la producción. Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los que desempeñaban cargos públicos debían hacerlo con salario de obrero. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos. Los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los testaferros del gobierno federal [*idem*].

Desparecidos los aparatos represivos, la Comuna procedió a desaparecer los aparatos ideológicos de la dominación del estado: canceló «el poder de los curas» y disolvió su fuerza espiritual: las instituciones de enseñanza fueron abiertas gratuitamente al pueblo y se canceló toda intromisión en ellas, tanto del estado, como de la iglesia.

---

39. Karl Marx, *La guerra civil en Francia*.

La Comuna debía ser la forma política que adoptase hasta la más pequeña aldea de Francia: cada Comuna rural administraría su propio destino y participaría en asambleas regionales y luego en la Asamblea Nacional. No se trataba pues de destruir a la Nación, como se le acusaba, sino de organizarla bajo otras premisas. En breve, se trataba de implantar una verdadera democracia:

> En vez de decidir cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, lo mismo que el sufragio universal sirve a los patronos que buscan obreros [...] que saben colocar a cada hombre en el puesto que le corresponde y que, si alguna vez se equivocan, reparan su error con presteza [*ibid.*: 40].

Para Marx, la Comuna de París representaba una forma nueva e inédita de gobierno que transformaba por completo la forma del estado burgués, transformación que era una pieza clave: «El régimen comunal había devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces el estado parásito venía absorbiendo, estado que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento» (*idem*). Pero la extinción del estado no era sino el resultado de que las relaciones de producción habían cambiado radicalmente: el estado no era el objetivo último, aun si su disolución era una pieza maestra de un nueva forma de gobierno. El poder político es fundamental para acabar con las relaciones de sumisión, pero él mismo no es autónomo: su papel está condicionado por las relaciones materiales de producción: «La dominación política de los productores es incompatible con la perpetuación de la revolución social [...] emancipado el trabajo, todo mundo se convierte en trabajador y el trabajo productivo deja de ser un atributo de clase» (*ibid.*: 546). Cuando Marx publicó *La guerra civil en Francia*, la Comuna había sido aniquilada: la fuerza de las armas acabó con la fuerza de los sueños; por ello, Marx concluyó:

> El París de los obreros, con su Comuna, será eternamente ensalzado como el heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen un santuario en el gran corazón de la clase obrera y a sus exterminadores la historia los ha clavado ya en una picota eterna de la que no lograrán redimirlos ni todas las oraciones de sus curas a sueldo [*ibid.*: 568].

La Comuna obligó a Marx a reconsiderar todas sus concepciones políticas: la abolición del estado (de la que Marx consideró una transformación), la dictadura del proletariado (que no había aportado una mayor represión sino una verdadera paz social), la relación entre la revolución y la democracia, la relación entre la federación y el centralismo (que la Comuna planteó como autonomía completa de las comunas rurales), la relación entre el nacionalismo y el internacionalismo (que la Comuna resolvió nombrando sus jefes entre los emigrados polacos), la relación entre el mero impulso revolucionario y una doctrina científica, la forma de gobierno de la clase obrera y muchas más. No debe pues sorprender que la experiencia de la Comuna pusiera a prueba todas las doctrinas socialistas de la época y en particular enfrentara a Marx a todas las tendencias anarquizantes, entre las cuales destacaba la encabezada por M. Bakunin. Éste era una leyenda personal viviente. Marx lo había encontrado por vez primera en París en 1844, sin llegar a sospechar que el ruso se convertiría en un futuro dolor de muelas. Entre 1849 y 1861, Bakunin desapareció de la escena europea: había sido arrestado en Alemania y condenado dos veces a muerte; la última de esas condenas le había sido conmutada por un exilio en Siberia de donde escapó para volver a Europa en un viaje rocambolesco a través de Japón y los Estados Unidos.

La posición de este revolucionario ruso dentro de la AIT había presentado a Marx un problema particular, porque el anarquista exigía una completa independencia de las secciones nacionales y rechazaba lo que llamaba «la dictadura del centralismo», de la que hacía responsable a Marx. Pero desde luego, la oposición central se encontraba en torno a la concepción de la acción política y la forma del estado. En el plano político, el anarquismo de Bakunin no proponía ninguna transformación del estado, sino su extinción pura y simple, su desmembramiento total hasta sus cimientos para dar lugar a una sociedad completamente nueva. Además, sostenía un rechazo completo a toda forma de acción política organizada de clase, descansando en una concepción totalmente espontánea de la revolución que debía surgir del deseo de justicia y libertad de las masas. De acuerdo con Bakunin, esta sed de justicia produciría una suerte de «catástrofe natural», que debía desembocar en una «dictadura invisible» de los espíritus revolucionarios, los cuales, en el momento en que tomaran el poder, no se transformarían en nuevos

dictadores gracias a sus «virtudes morales individuales», idea muy próxima a la tradición iluminista de la «iglesia invisible», una suerte de «milagro político permanente» (Balibar, 1982: 87). Para Marx, por el contrario, la cuestión revolucionaria central no era la extinción de estado, sino la transformación de las relaciones de producción. Mucho más tarde, Engels expresó sus diferencias de este modo:

> Según Bakunin el Estado ha creado el capital, que el capitalista tiene su capital simplemente *por gracia del Estado*. Así que como el Estado es el mal principal, hay que abolirlo por completo y el capital se irá al diablo por sí mismo; mientras que nosotros lo decimos al revés: si el capital, la apropiación de todos los medios de producción en manos de unos cuantos, se suprime, el Estado cae por sí mismo. La diferencia es esencial[40] [MEW, 33: 388].

Es por esta diferencia que Marx comenta con ironía cómo Bakunin, quien durante la revuelta de 1870 se había desplazado a Lyon, quién con un puñado de hombres habría tomado el Ayuntamiento de esta ciudad desde donde proclamó «la desaparición del estado», sólo para que, pocas horas más tarde el estado, asumiendo la forma de un pelotón de soldados, reapareciera y provocara la huida del revolucionario ruso. Finalmente, en septiembre de 1872, en el Congreso de La Haya se expulsó a Bakunin de la AIT y, a propuesta de Marx, el Comité Central trasladó su sede a Nueva York, lo que significaba simplemente su extinción. A pesar de sus profundas divergencias internas, la AIT había logrado cierta unidad, pero aquéllas acabaron rebasándola. Temporalmente, el internacionalismo obrero desapareció de la escena, pero como se sabe, la historia no culminó ahí y se prolongó durante el siglo XX.

Con la extinción de la AIT se cerró un período en el pensamiento político de Marx. Marx formó su pensamiento político al filo de los acontecimientos y rebeliones de su tiempo, desde1844 hasta la primera AIT. Como lo expresó desde su juventud él no ofreció una doctrina política propia obligatoria para todos, sino extrajo, mediante sus análisis, lo que está en juego en las revueltas sociales. Esta toma de conciencia teórica de lo que los hombres ya están haciendo en el terreno práctico es el verdadero sentido de la crítica: «no queremos encontrar un mundo nuevo

---

40. Engels a T. Cuno, 24 de enero de 1872.

sino al término de la crítica del antiguo» (Marx, 1957: 297). Es por eso que, años más tarde, Engels escribía a Sorge:

> La Internacional ha dominado durante 10 años la historia europea desde cierto ángulo, del lado en el que está el futuro, y puede observar orgullosamente su obra. Creo que la próxima Internacional será, luego de que los escritos de Marx hayan producido su efecto, directamente comunista e implantará nuestros principios [Engels, citado en *Histoire Générale du Socialisme*: 628].

El teórico

Marx fue un gigante del pensamiento. En el lapso de una vida transformó por completo las ideas que su tiempo le ofrecía, hasta alcanzar una visión teórica enteramente diferente de las sociedades modernas. Por supuesto, en este itinerario debió cruzar diversas etapas, porque nadie nace sabiendo de antemano el destino de su pensamiento, y porque en orden del conocimiento las revoluciones nunca han sido instantáneas. Aún la verdad —y sobre todo la verdad—, requiere su tiempo para ser primero producida y luego reconocida. Para mostrar ese camino se han elegido aquí algunos momentos que parecen relevantes: el período que condujo al *Manifiesto del Partido Comunista* y que incluye *La Ideología Alemana* y la *Miseria de la Filosofía*, esto es hasta 1848; luego, en segundo lugar, el período que va de 1851 a 1861, y finalmente el proceso de redacción de *El Capital*.

Marx hasta 1848

1847, Marx vive en Bruselas. A inicios de diciembre se lleva a cabo en Londres el Segundo Congreso de la *Liga de los Comunistas*: se ha organizado un banquete para conmemorar la revuelta polaca de 1830 y Marx y Engels están presentes, éste en nombre de la *Comuna de París* y aquél en nombre de la *Asociación Democrática* de Bruselas, cuya vicepresidencia había aceptado el 15 de noviembre de ese año. Ese día, la Liga decide sustituir su «profesión de fe» por un manifiesto comunista, cuya redacción es encargada a Marx, sobre la base de un borrador elaborado por Engels. El 24 de noviembre, éste le escribe:

> Reflexiona un poco sobre la profesión de fe. Creo que es posible abandonar la forma de catecismo e intitular el folleto «Manifiesto Comunista». Puesto que nos es preciso hablar más o menos de historia, la forma actual no es conveniente. Llevo conmigo el esbozo que he hecho aquí, que simplemente se pretende narrativo, pero está muy mal redactado porque fue hecho con una terrible velocidad [...] este esbozo no está realmente en condiciones de ser sometido a la aprobación de la Liga, pero pienso hacerlo aceptar, con pequeñas modificaciones, bajo una forma tal que en él no quede nada que sea contrario a nuestras ideas[41] [MEW, 27: 107].

En efecto, se ha conservado el bosquejo al que Engels se refiere bajo el titulo *Grundsätze des Kommunismus* (MEW, 4: 361). Éste tiene la forma de un cuestionario en 25 preguntas que formula una cuestión y ofrece la respuesta correspondiente, por ejemplo: pregunta número 1: ¿Qué es el comunismo?; pregunta número 2: ¿Qué es el proletariado?, pregunta número 4: ¿Cómo surgió el proletariado?; pregunta número 24: ¿Cómo se diferencian los comunistas de los socialistas? Quizá esta forma de catecismo habría ayudado más a la propagación de los principios del movimiento comunista a corto plazo, pero ésta no fue la forma que Marx adoptó, y debido a ello tenemos un texto teórico-político de gran envergadura.

Marx es un hombre de menos de treinta años dotado con una notable energía. Annenkov nos dejó una imagen elocuente:

> Es el tipo de hombre que está lleno de energía y de una convicción inquebrantable [...] hablaba siempre de una manera perentoria que no admitía contradicción alguna [...] su tono brutal, sin apelación, definitivo, expresaba su certeza de que su misión era dominar todos los espíritus y suministrarles leyes [...] yo veía en él la encarnación de un dictador democrático [Attali, 2007: 109].

Ha pasado ya por dos exilios y cruzado varios umbrales conceptuales que se harán perceptibles en la escritura del *Manifiesto*.

En efecto, en el *Manifiesto del Partido Comunista* Marx va a expresar, en el nivel más alto, los objetivos y la conciencia de sí que hasta ese momento había alcanzado la parte más consciente de la clase obrera. Logró expresar esas aspiraciones colectivas con tal claridad y enjundia que ese *Manifiesto* se convirtió en el

---

41. Engels a Marx, 23-24 de noviembre de 1847.

segundo libro más publicado en la historia de la humanidad, sólo detrás de la Biblia.[42] Alcanzar ese grado de expresión autónoma requería haber creado un conjunto de premisas conceptuales: cada una de las tesis contenidas ahí había representado para Marx elevar en un escalón su propio desarrollo intelectual y político. Por ejemplo, el *Manifiesto* expresa la tesis de que la clave de la historia humana descansa en las condiciones materiales de producción, y es en éstas donde pueden encontrarse explicaciones inteligibles para la acción social de los hombres. No era una ocurrencia momentánea, sino el resultado alcanzado previamente cuando, entre septiembre de 1845 y mayo de 1846, en compañía de Engels, había redactado *La Ideología Alemana*. Es en este último manuscrito donde aparece por vez primera, por escrito, esa nueva comprensión de la historia:

> Esta concepción consiste pues en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata y en concebir la forma de intercambio correspondiente a ese modo de producción y engendrado por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes formas como el fundamento de toda la historia, presentándole en su acción en cuanto Estado y explicando con base en ella todos los diversos productos técnicos y formas de conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc. [Marx, 1973: 40].

En estas breves líneas el motor de la historia humana ha dado un vuelco: el impulso básico del devenir ya no se encuentra en la acción consciente y voluntaria de los agentes, sino en algo mucho más fundamental: en las relaciones con que producen y reproducen sus condiciones materiales de vida. Ya no es la conciencia la que moviliza el proceso, sino es sólo un momento dentro del proceso mismo; ella ya no explica, sino debe ser explicada: «Hasta ahora los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o deberían ser» (*ibid.*, prólogo). Resulta pues perfectamente natural que *La Ideología Alemana* inicie con una crítica a la conciencia ordinaria: «La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real [...] en la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos, como en una cámara oscura» (*ibid.*: 26). Hasta entonces, la filosofía de los jóve-

---

42. Véase, Eric Hobsbawn, «Sobre el Manifiesto Comunista», en su libro *Cómo cambiar el mundo*, pp. 112 ss.

nes hegelianos (B. Bauer, L. Feuerbach, M. Stirner, a la que Marx había pertenecido) había intentado modificar la perspectiva interior a la conciencia antropologizando la religión, haciendo a la conciencia «terrenal». Ahora Marx abandona esta premisa mostrando que la conciencia ordinaria, aún si es «terrenal», no puede ofrecer más que representaciones imaginarias de sus condiciones reales de existencia. Al conjunto de esas representaciones imaginarias lo llama «ideología». Nada es más natural que el libro que expone una nueva teoría de la historia introduzca, simultáneamente, el concepto de ideología como crítica radical a aquello que fundaba previamente esa historia: la conciencia. Y puesto que era en Alemania donde se había buscado de manera más sistemática esa transformación de la conciencia sin salir de ella misma, el libro debía llamarse *La Ideología Alemana*.

La obra de Marx y Engels no fue publicada en ese momento, sino hasta 1932 por D. Riazánov pero había cumplido su cometido, los había provisto de una nueva concepción de la historia: la conciencia había perdido para siempre su antiguo prestigio. El conocimiento de las condiciones reales de existencia es inevitablemente crítico de las condiciones imaginarias de existencia. El conocimiento es crítico de la conciencia porque revela la manera en que aparecen invertidas, en su relación causa-efecto, las representaciones bajo las que aquélla se desenvuelve. La conciencia se cree la causa; en realidad es el efecto de las relaciones sociales; lo que ella considera sus mejores astucias, no son más que prueba de su inconsciencia. No hay pues materialismo histórico sin crítica de la conciencia, porque el conocimiento verdadero no busca reforzar las convicciones ordinarias de la conciencia, sino por el contrario, busca corregirlas, transformarlas, revolucionarlas.

El *Manifiesto del Partido Comunista* expresa una visión del mundo proveniente de la clase del trabajo que es antagónica con las sociedades actuales, esto es, una nueva concepción de la sociedad. Ésta tampoco era una ocurrencia, sino la convicción que Marx se había formado en el debate con otros socialismos que no proponían una transformación radical, sino un alivio a la situación de la clase obrera. Esto había conducido la ruptura con Proudhon, sellada en *Miseria de la Filosofía*, publicada en 1847. En efecto, Marx había guardado un gran respeto a Proudhon a quien había conocido en París. En 1846 lo había invitado a formar parte de *Comité de Correspondencia* de Bruselas, cuyo fin era poner en contacto socialistas de diversos países. Proudhon

respondió aceptando, pero expresó sus reservas ante lo que llamaba «el dogmatismo económico de Marx»:

> No nos hagamos los jefes de una nueva intolerancia, no nos pongamos en apóstoles de una nueva religión, aún si ésta fuese la religión de la lógica, la religión de la razón [...] no debemos de ningún modo poner la acción revolucionaria como la medida de la reforma social [...] yo planteo hacer entrar en la sociedad, mediante una contribución económica, las riquezas que surgen de la sociedad por otra combinación económica, hacer arder a la propiedad a fuego lento, antes que darle una nueva fuerza, haciendo un San Bartolomé de los propietarios[43] [Marx, 1965: LXIX].

Fue demasiado para Marx; éste respondió al libro de Proudhon *El sistema de las contradicciones económicas. La filosofía de la miseria*, con su libro *Miseria de la Filosofía*.

Miseria de la filosofía es un libro que contiene dos capítulos. En la inteligente expresión de F. Lassalle, en el primero de ellos Marx aparece como un D. Ricardo devenido socialista y en el segundo, Marx aparece como un Hegel devenido economista. Lassalle captura bien el hecho de que en ese momento, Marx no tenía ninguna independencia de la economía clásica y la crítica que dirige a Proudhon depende por completo de la doctrina de D. Ricardo. En efecto, el propósito de la obra de Proudhon era mejorar la suerte de los obreros, permitiendo que éstos obtuvieran un mayor producto por cada jornada de trabajo, y que resultaran beneficiados con cada aumento de la productividad provocado por el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero para ello era indispensable que el valor de las mercancías, en el intercambio, fuera regulado directamente por el tiempo de trabajo contenido en ellas: eliminando el pasaje de la venta de su mercancía «trabajo» al capital, los trabajadores intercambiarían directamente cantidades similares de tiempo de trabajo. A esta relación de intercambio Proudhon lo llama «valor constituido» y asegura que su existencia había sido probada por la acuñación monárquica, que había permitido que el oro y la plata se convirtieran en dinero.

Marx moviliza la doctrina de D. Ricardo para mostrar, sin mucho esfuerzo, que en las sociedades modernas, el valor del trabajo es inseparable de su antagonismo con el capital: «disol-

---

43. Proudhon a Marx, 17 de mayo de 1846, citado en Karl Marx, *Oeuvres. Économie, vol. I, Chronologie*.

ver las contradicciones económicas» como lo pretende Proudhon, eliminando por decreto la oposición entre ganancia y salario era una fantasía, que por lo demás no era nueva y había sido intentada por los socialistas ingleses, desde luego sin éxito. Marx mostraba también que, bajo las relaciones capitalistas, el incremento en la productividad del trabajo, que en Inglaterra se había multiplicado por veinte en los últimos cincuenta años, no había beneficiado de ninguna manera a la clase obrera. En *Miseria de la filosofía*, Marx afirma que la doctrina de Ricardo exhibe las verdaderas relaciones antagónicas entre capital y trabajo en torno al valor de las mercancías y que, por el contrario, la teoría «revolucionaria» de Proudhon no es más que la ilusión de que, mediante una simple construcción intelectual, es posible transformar esa oposición en un conjunto armonioso. Marx parece querer decir al movimiento obrero: más vale una teoría objetiva, aún si nos descorazona, que cualquier ilusión exaltada.

El segundo capítulo de *Miseria de la Filosofía*, llamado «La metafísica de la economía política», sería más relevante en el futuro itinerario intelectual. Marx, ahora devenido Hegel, dirige su crítica no sólo a Proudhon sino a todos los economistas, incluido D. Ricardo: les reprocha que, carentes de sentido histórico, nunca se preguntan cómo se han formado las relaciones sociales del capital que examinan:

> Los economistas reflexionan de manera singular. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales, las del capitalismo son naturales. Aquí los economistas se parecen a los teólogos que a su vez establecen dos clases de religiones: toda religión extraña a la suya es una pura invención humana, mientras que la religión propia es una emanación de Dios [Marx, 1970: 104].

Ellos examinan la mercancía, pero nunca se preguntan ¿por qué un producto de trabajo se convierte en mercancía?, ellos examinan el valor del trabajo, pero nunca se preguntan ¿bajo qué condiciones surgió el trabajo asalariado? Reconocen sin duda que otros modos de producir existieron históricamente, pero esas formas «artificiales» se han detenido en la forma «natural» del capitalismo: «reconocen que ha habido historia, pero ya no la hay» (*ibid.*). En consecuencia, toman las relaciones capitalistas como indiscutibles y proceden a explicar, mediante categorías,

cómo se produce la riqueza bajo esas mismas relaciones. Es pues inevitable que las categorías que utilizan adquieran el rango de postulados eternos que deberían regir siempre, para toda sociedad: «Los economistas expresan las categorías de la producción burguesa, la división de trabajo, el comercio, la moneda, etc., como categorías fijas, inmutables, eternas» (*ibid.*: 84-85). En consecuencia, carentes de sentido histórico, y dotados de esas categorías intemporales, los economistas se han auto-impuesto un marco de pensamiento que les impide imaginar otras formas de sociedad y por tanto, mentalmente prisioneros en el presente, no pueden ir más allá de proponer paliativos en las relaciones existentes. Proudhon es un buen ejemplo de ello, con el importante agregado de que éste desea honestamente mejorar las condiciones de la clase obrera: «quieren conservar las categorías que expresan las relaciones burguesas, pero sin el antagonismo que constituye la esencia de esas categorías y que es inseparable de ellas» (*ibid.*: 108). Habrán de pasar más de veinte años antes que esta crítica a las categorías económicas alcance su forma acabada, pero el *Manifiesto* y *Miseria de la Filosofía* muestran progresos considerables, al grado que muchos años más tarde, en 1880, Marx afirmará que la lectura de ambos textos constituye una buena introducción a *El Capital* (Attali, 2007: 108).

Habían transcurrido varias semanas desde que Marx había aceptado la tarea de redactar el *Manifiesto* y no había iniciado siquiera la tarea de su redacción; por eso el 26 de enero de 1849 recibe una carta firmada por un dirigente de la *Liga de los Comunistas*, advirtiéndole que si el texto no llega a Londres a más tardar el 2 de febrero se verá obligado a tomar medidas contra su presunto autor.[44] La causa del retraso es que Marx se encuentra redactando dos conferencias que ofrece en Bruselas, la primera *Sobre el libre comercio*, ante la Asociación Democrática y la segunda ante la Asociación de Obreros Alemanes, con el título *Trabajo asalariado y capital*. En la primera, Marx se pronuncia a favor del libre comercio entre las naciones: él piensa que es una tendencia inherente al capital y aunque reconoce que hay países

44. Marx redacta el *Manifiesto* a gran velocidad la última semana de enero de 1848. Lo hace sólo él pero la participación de Engels había sido determinante en los conceptos y el punto de partida, por eso el escrito puede ser atribuido a ambos. El *Manifiesto* fue publicado a fines de febrero de 1848: ninguno de los 800 ejemplares de esta primera edición exhibía el nombre de sus autores.

como Alemania, que requieren aún de reglas de proteccionismo a fin de que la burguesía naciente acabe con los restos existentes del feudalismo, el libre cambio es a la larga destructor del capital, «pues disuelve las viejas nacionalidades e impulsa al extremo el antagonismo entre el proletariado y la burguesía». La segunda conferencia, ofrecida igualmente el mes de enero de 1848 es más relevante, pues indica una gradual separación respecto a los economistas clásicos. *Trabajo asalariado y capital* contiene dos elementos que reaparecerán en *El Capital*: primero, Marx sostiene que el salario del trabajo no es una participación del obrero en el valor de la mercancía que produce (como lo enseñan A. Smith y D. Ricardo), sino sólo una masa de las mercancías ya existentes y por tanto el valor del trabajo, no es más que su costo de producción, esto es, la cantidad de mercancías necesarias para la reproducción individual y colectiva del trabajador. En segundo lugar, el capital ya no es definido como un «objeto» (y nuevamente se aleja de los economistas), sino como una relación social, una relación de producción que imprime un «alma social e histórica» a todo lo que toca: «Una máquina de hilar es una máquina de hilar; sólo en ciertas condiciones se convierte en capital»[45] (Marx, 1955: Obras escogidas: 82). Concebir al capital como un proceso y no confundirlo con sus manifestaciones objetivas (medios de producción, dinero o fábricas) es un paso decisivo. Una cantidad de mercancías se convierte en capital únicamente debido al hecho de que, como fuerza social independiente, se conserva y se incrementa mediante el intercambio con la capacidad de trabajo vivo. Sólo esta relación, que es estrictamente social e histórica, convierte cualquier cosa, una máquina de hilar por ejemplo, en capital. La revolución conceptual que llevará a Marx a *El Capital* se está fraguando paso a paso.

En 1849 Marx debe detener sus investigaciones en economía a las que sólo volverá hasta 1850. Luego, a partir de 1851, sus progresos que le hacen tener una apreciación muy inexacta:

> He avanzado tanto —escribe a Engels— que en cinco semanas habré terminado con esta mierda de economía. Hecho esto, redactaré en casa mi Economía Política, mientras me dedicaré a otra ciencia en el Museo Británico. Esto comienza a aburrirme. Esta ciencia no ha hecho ningún progreso desde A. Smith

45. Karl Marx, *Trabajo asalariado y capital*.

> y D. Ricardo, a pesar de todas las investigaciones particulares y con frecuencia sumamente delicadas a las que se ha entregado[46] [MEW, 27: 228].

Esporádicamente, Marx comenta con Engels ciertos temas específicos como la renta de la tierra de Ricardo o la teoría monetaria de Proudhon. A finales de 1851, a través de un conocido (que luego se reveló como un espía alemán) Marx propuso su *Economía* a Löwenthal, un editor, el cual respondió proponiendo a su vez un orden distinto al plan original algo que Marx, a pesar de su apremio financiero, no acepta. Conocemos parcialmente el contenido de esta *Economía* porque Engels alude a ella en una carta del 27 de noviembre de 1851: sin embargo, el proyecto quedó inconcluso y no se ha conservado ningún manuscrito de Marx de este bosquejo. En agosto de 1852, Marx ofrece a otro editor, Brockhaus, un estudio sobre la literatura económica moderna en Inglaterra de 1830 a 1852 que debía tratar: «1) las obras recientes; 2) la obras especializadas sobre la población, las colonias, la cuestión bancaria, la protección aduanera, la libertad de comercio, etc.». El editor rechazó la idea y Marx no siguió adelante.

Nueva detención: entre 1852 y 1856 los estudios económicos de Marx se interrumpen, porque debe ganarse la vida en su oficio de periodista: en 1854 publica más de sesenta artículos en el *New York Daily Tribune*; en 1855 diez artículos en el mismo periódico y una centena en el *Neue Oder-Zeitung*; en 1856, veinte artículos en el diario neoyorkino y algunos más para el *People's Paper* y *The free Press* (Marx, 1965: LXXXIX). Marx se queja de ello:

> Ennegrecer hojas de papel para los periódicos me aburre, me toma mucho tiempo, me dispersa y para decirlo en breve, no vale nada: Independencia, se dirá, pero se está encadenado a la hoja de papel y al público sobre todo cuando, como es mi caso, se es pagado a destajo. Los trabajos puramente científicos son otra cosa[47] [MEW, 28: 591].

Marx vuelve a su *Economía* (aún no decide el título de *El Capital*) entre julio de 1857 y mayo de 1858, cuando redacta los cuadernos que hoy conocemos como *Elementos fundamentales para*

---

46. Marx a Engels, 2 de abril de 1851.
47. Marx a Cluss, 15 de septiembre de 1853.

la crítica de la Economía Política o *Grundrisse*. Estos cuadernos han sido objeto de estudios detallados, el más conocido de los cuales se debe a Roman Rosdolsky, quien señala que ellos permiten restituir con mucha fidelidad los pasos y los apartados con los que se construyó *El Capital*. En ese mismo momento, 1857, Marx redacta una *Introducción general a la crítica de la economía política*,[48] donde por vez primera bosqueja un plan de conjunto de la estructura lógica e histórica de la obra, plan que no será el definitivo. Marx no publicará este texto, no porque diga poco, sino a la inversa porque dice demasiado: «adelanta resultados que aun no han sido desarrollados». No obstante, en estas notas que aparecen actualmente al inicio de los *Grundrisse*, se encuentra el apartado número 3 llamado «El método de la economía política», que es el escrito más «metodológico» legado por Marx, por lo cual ha recibido la mayor atención. Marx resalta ahí dos puntos esenciales que son claves para la lectura de su obra mayor: cuál es el orden correcto de investigación y luego, cual es la relación entre el orden lógico-conceptual y el orden histórico.

En «El método de la economía política», Marx señala que la investigación no puede empezar inmediatamente por lo real concreto, por la supuesta objetividad de las cosas, porque ésta no ofrece a la conciencia común «más que una representación caótica del conjunto». El proceso de conocimiento, aún si tiene como punto de partida lo real concreto, debe comenzar por una fragmentación de esa inmediatez, lo que conduce analíticamente a categorías cada vez más elementales: «de lo concreto representado se llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples [...]» (Marx, 1971: 21). Marx tiene clara conciencia de que esta tarea analítica ha sido realizada por los economistas desde el siglo XVII: son éstos quienes han forjado categorías tan abstractas como «mercancía», «valor», «trabajo» o «dinero», resultados de los que toda investigación seria debe partir, porque ningún pensador arranca desde cero. El conocimiento no es pues un espejo de la realidad, sino la transformación de esta realidad, primero bajo la forma de categorías generales, simples, universales. Luego, dice Marx, hay que hacer el camino de retorno: «emprender el viaje de regreso hasta dar de nuevo con lo concreto representado, pero esta vez ya no se

48. Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política de (1857)*.

tendría una representación caótica del conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones» (*ibid.*: 21). *El Capital* seguirá fielmente el procedimiento descrito en los *Grundrisse*: partiendo de las categorías más universales, la mercancía y el dinero, elabora gradualmente perspectivas inteligibles cada vez más concretas, hasta desembocar, unas 1.000 páginas más adelante en las manifestaciones más visibles del régimen del capital, como la Ley tendencial de la baja de la tasa de ganancia. Marx ofrece aquí una clave de comprensión de su obra final: el conocimiento es una elaboración conceptual de lo concreto, es un acto de producción de lo verdadero, por el cual una teoría, esto es, un conjunto ordenado y jerarquizado de categorías reproduce, en el orden lógico, la esencia del orden real que nunca es la misma que el orden de la apariencia.

En segundo lugar, en «El método de la economía política», Marx se ocupa de precisar la relación entre el orden real y el orden lógico-conceptual: señala entonces que el orden de los conceptos no es el mismo que el orden histórico temporal en que surgen los procesos sociales. El orden lógico de los conceptos es un orden autónomo, referido específicamente al papel que cada categoría guarda respecto a otras categorías:

> En consecuencia, sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre esas categorías en la moderna sociedad burguesa y es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o el que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico [*ibid.*: 29].

El Capital no es pues una historia del modo de producción capitalista: es la estructura conceptual que expone, en un orden lógico y riguroso, la serie de relaciones y figuras que constituyen la estructura esencial de las relaciones capitalistas de producción. Si una teoría de la historia ha sido indispensable para situar al capitalismo como una forma de producción específica y no eterna, en cambio comprender su estructura esencial requiere de un trabajo conceptual que transforma, corrige, permite ver bajo la forma de la necesidad lógica y causal, el orden de las determinaciones existentes entre las cosas. Después de esta declaración, escrita en 1857, es imposible asimilar a Marx a un empirismo vulgar o un materialismo elemental.

En 1859, un nuevo progreso en la ruta hacia *El Capital*: Marx termina a inicios de ese año su *Contribución a la crítica de la economía política*, que es una versión de lo que será la primera parte de *El Capital*: el capítulo sobre la mercancía y el dinero. La obra había sido compuesta entre agosto de 1858 y enero de 1859. El manuscrito había sido terminado el 21 de enero, pero Marx no tenía dinero para pagar el envío certificado y no fue enviado al editor Duncker hasta el 26 de enero, después de muchos meses de retraso, debido a una cadena de enfermedades del autor. Marx otorga un gran valor a este texto: le escribe a Weydemeyer que en esos dos capítulos hace la demolición completa del proudhonismo «aún tan persistente en Francia»: «Ese socialismo que quiere conservar la producción privada, pero organiza el intercambio de productos privados; que acepta la mercancía, pero no quiere el dinero»[49] (MEW, 29: 573). En una carta a Engels, donde pide a éste que escriba una reseña para promover la obra, Marx le indica «no debes olvidar señalar que: 1) el proudhonismo está destruido hasta la raíz; 2) que el carácter específicamente social, de ninguna manera absoluto de la producción burguesa, está analizado ahí desde su forma más simple: la de la mercancía»[50] (MEW, 29: 463). El editor tardó muchos meses en publicar la obra y cuando apareció no tuvo ninguna repercusión. Jenny y Marx se habían formado grandes ilusiones financieras porque el *Origen de las Especies* de Charles Darwin, publicado por esas fechas, había agotado en un día su primera edición. Nueva desilusión para Jenny, quien en la correspondencia con sus amigas lamenta que la obra de su marido no reciba la atención que merece. Marx atribuye el poco éxito de su libro a «la conspiración de silencio» que rodea su producción en Alemania: «te equivocas si piensas que yo esperaba elogios encendidos de la prensa alemana o críticas calumniosas. Yo esperaba ser atacado o criticado pero no ignorado, lo que tendrá además graves consecuencias para la venta»[51] (MEW, 29: 618).

Marx estaba pensando en un segundo fascículo, pero suspende su redacción porque desvía su atención hacia el lamentable caso del Señor Vogt, caso al que dedica una atención inmere-

49. Marx a Weydemeyer, 1 de febrero de 1859.
50. Marx a Engels, 22 de julio de 1859.
51. Marx a Lassalle, 6 de noviembre de 1859.

cida. No es sino hasta 1861, entre agosto y diciembre, que Marx retoma su trabajo suspendido desde 1859: comienza a redactar el capítulo de «La transformación del dinero en capital», cuya primera redacción permaneció inédita largo tiempo. Como se ha visto, los años 1861-1862 se encuentran entre los más negros de la vida de Marx; su situación es caótica:

> Me repugna profundamente —escribe a Engels— hablarte una vez más de mi miseria, pero ¿qué hacer? Mi mujer me repite cada día que preferiría estar bajo tierra con las niñas y no puedo reprochárselo porque las humillaciones, los tormentos y las angustias que esta situación le obliga a soportar son efectivamente inimaginables[52] [MEW, 30: 248].

Además, Jenny había contraído la viruela en 1860, enfermedad que le dejó a ella muy maltrecha la cara y a Marx le dejó «una factura espeluznante del médico». Las cosas llegan al punto que Marx busca un empleo en unas oficinas de ferrocarriles, pero el puesto le es negado debido a que su escritura es ilegible. Y sin embargo, bajo estas condiciones, su mente trabaja a pleno régimen: «Por lo demás, en este momento estoy haciendo grandes progresos, curiosamente, hace años que mi cerebro no funcionaba tan bien, a pesar de toda la miseria que me rodea»[53] (*ibid.*). Contra toda adversidad, su trabajo teórico avanza: en 1861 considera agregar un anexo histórico al capítulo sobre el capital. Según esta primera idea el anexo tendría que figurar después de las doctrinas sobre la mercancía, el dinero y la plusvalía, pero la investigación lo llevará más lejos de lo previsto y acabará llenando tres voluminosos cuadernos de notas, que tratan de la doctrinas sobre la plusvalía, que más tarde reaparecerán en el libro IV de *El Capital*.

Los amigos cercanos le incitan a terminar con su tarea, pero como desconocen la situación de su casa, Marx le escribe a Engels: estos señores parecen ignorar que los sabios también comen y beben. El 28 de diciembre de 1862, Marx escribe una carta muy importante donde la obra final se deja entrever:

> La segunda parte de mi obra ya está terminada excepto que requiere ser pasada en limpio y el último retoque para su impre-

---

52. Marx a Engels, 18 de junio de 1862.
53. Marx a Engels, 18 de junio de 1862.

> sión. Será alrededor de 300 plaquetas. Es la continuación del fascículo I,[54] pero la obra aparecerá de manera separada bajo el título de *El Capital* y la leyenda *Contribución a la crítica de la economía política* figurará sólo como subtítulo [...] este volumen contiene lo que los ingleses llaman «los principios de la economía política». Es (con el agregado de la primera parte) la quintaesencia y el desarrollo posterior podría ser fácilmente comprendido por los lectores sobre la base de lo ya escrito (con excepción quizá de la relación entre las diversas figuras del Estado y las diferentes estructuras de la sociedad)[55] [MEW, 29: 639].

No es sino hasta 1863 que Marx abandona sus proyectos anteriores y toma la decisión de publicar su obra en cuatro tomos, tal como hoy la conocemos. En esa época renuncia también a la idea de publicarla en fascículos separados para editarla como un volumen único: «La conspiración de silencio con la que me honra la basura literaria alemana desde el momento que constata que los insultos no resuelven la cuestión, me es desfavorable en el plano de la edición» (*ibid.*: 640). No obstante, Marx está consciente que aún tiene ante sí una dura lucha contra el modo de exposición ofrecido en la *Contribución*, porque esta primera parte presenta problemas particulares:

> En el primer fascículo el modo de exposición era en verdad muy poco popular [...] esta segunda parte es más fácilmente inteligible porque trata de relaciones más concretas [...] los ensayos científicos destinados a revolucionar una ciencia no pueden ser populares. Pero una vez puesta la base científica, la vulgarización es más fácil [*idem*].

Sin embargo, aún en 1865 Marx no pasa directamente a la redacción de *El Capital*, sino que continúa su investigación en torno a las teorías sobre la plusvalía, relee sus estudios anteriores sobre historia de la técnica y sigue cursos sobre historia de la tecnología. Avanza a pasos de gigante a pesar de la enfermedad, escribe Jenny.

Durante 1864 mejora la situación financiera de Marx debido a las herencias de su madre y de W. Wolff, pero es también el año en que inicia su participación en la AIT. Es justamente en el seno de

54. Se refiere a *La contribución a la crítica de la economía política* de 1859.
55. Marx a Kugelmann, 28 de diciembre de 1862.

la AIT, el año 1865, donde pronuncia dos conferencias muy importantes bajo el título *Salario, precio y ganancia*. Marx ofrece aquí por vez primera al público sus descubrimientos: aparecen los conceptos de «fuerza de trabajo» y «plusvalía». El motivo de esta exposición fue la intervención J. Weston, un obrero inglés, quien propuso dos cuestiones al Comité Central de la AIT: ¿el bienestar social y material de los obreros puede mejorar mediante salarios más elevados? ¿Los esfuerzos de las *Trade-unions* para la organización de los salarios no tienen efectos perjudiciales para los otros sectores de la industria? Marx da una respuesta a los argumentos de Weston, primero en tono polémico y luego, pasa a exponer sus propias tesis; ofrece entonces sus conclusiones sobre el valor, el precio y la fuerza de trabajo: «Lo que el obrero vende no es directamente su trabajo, sino su *fuerza de trabajo*, que pone temporalmente a disposición del capitalista»[56] (Marx, 1955: *Obras escogidas*, I: 440). Sigue luego, naturalmente, el concepto de plusvalía: el valor (o su expresión monetaria, el precio) de la fuerza de trabajo, no es más que la cantidad de trabajo social necesario para conservarla y reproducirla, pero no es valor que su fuerza de trabajo puede producir a lo largo de toda una jornada laboral.

> Es decir que sobre y por encima de las horas necesarias para reponer su salario o el valor de su fuerza de trabajo, tendrá que trabajar otras horas que llamaré horas de plustrabajo y este plustrabajo se traducirá en una plusvalía y en un plusproducto [*ibid.*: 443].

Para Marx esta cuestión es crucial: al fin ha podido explicar cómo, sin violentar la ley de intercambio de valores, sin invocar engaños, triquiñuelas o discursos moralizantes, el trabajador entrega al capital una parte de la jornada laboral que es impaga: «La plusvalía es esa parte del valor total de la mercancía en la cual se encuentra realizado el plustrabajo o trabajo impago de un obrero, es lo que yo llamo la ganancia» (*ibid.*: 447). En esas conferencias de 1865 ya están expuestas las bases teóricas de *El Capital*. A las preguntas planteadas al Comité Central, Marx responde que los sindicatos son útiles en la medida en que son centros de resistencia a los excesos del capital, pero que fra-

56. Karl Marx, *Salario, Precio y ganancia*.

casan del todo cuando se libran a una suerte de guerrilla contra los efectos del sistema actual en lugar de intentar, con todas sus fuerzas, la emancipación final de la clase obrera, esto es «abolir finalmente el trabajo asalariado» (*ibid.*: 465).

Ese año, en mayo de 1865, Marx había recibido un contrato del editor Meissner quien había aceptado publicar *El Capital*. Marx se compromete a entregar el manuscrito (en dos volúmenes) antes del fin del mes de mayo. No cumple este plazo porque quiere tener en sus manos todo *El Capital*, los tres volúmenes que poseemos, antes de enviar nada a impresión:

> En lo que concierne a mi trabajo —escribe a Engels—, me quedan tres capítulos por escribir para terminar la parte teórica. Después habrá un libro consagrado a la historia y las fuentes que será para mí la parte más fácil porque todas las cuestiones han sido resueltas en los tres primeros libros; el resto será más bien una repetición bajo la forma histórica. Pero no puedo decidirme a enviar nada antes de tener el conjunto ante mí. Cualesquiera que sean sus fallas, mis escritos tienen la ventaja de constituir un todo, como una obra de arte, y esto no puede lograrse sino con mi modo de proceder: jamás imprimir nada en tanto no lo tenga todo acabado ante mí[57] [MEW, 31: 132].

Poco después, aparentemente en agosto de 1866, Marx tiene en sus manos los tres tomos que hoy forman *El Capital*. Como es sabido, sólo logrará publicar en vida el primero de ellos; los dos siguientes serán publicados por Engels, el tomo II el año 1885, y el tomo III en 1894. Las *Teorías sobre la Plusvalía* no aparecerán sino entre 1905 y 1910 por obra de K. Kautzky.

Las responsabilidades en el seno de la AIT han obligado a Marx a trabajar, desde 1864, sólo de noche en su obra: «trabajo 12 horas por día para darle a mi obra el toque final. Creo poder llevar yo mismo, el mes de mayo el manuscrito a Hamburgo y visitarle en esa ocasión» escribe a Kugelmann en enero de 1866[58] (MEW, 31, 496). Pero este régimen dañará seriamente su salud: las enfermedades se suceden y los forúnculos se presentan con una regularidad inquietante. Los médicos tienen razón, la causa de ellos es el excesivo trabajo nocturno:

57. Marx a Engels, 31 de julio de 1865.
58. Marx a Kugelmann, 15 de enero de 1866.

> Esta vez salvé el pellejo. Mi familia no se enteró hasta qué punto el caso era serio. Si esto se repite unas tres o cuatro veces más, mi tiempo se acabó. He adelgazado de manera sensacional y me siento extremadamente débil, no de la cabeza sino de los riñones y las piernas[59] [*ibid.*: 174].

Marx escribe su obra principal en medio del sufrimiento físico:

> Ayer tampoco he podido trabajar porque un sucio anthrax se formó en mi flanco izquierdo. Si tuviese suficiente dinero para mi familia, es decir más que 0, y si mi libro estuviese terminado, me sería totalmente indiferente ser arrojado hoy a un muladar, es decir, reventar [...] En lo que se refiere al «libro diabólico» he aquí dónde estamos: aunque fue terminado a finales de diciembre, el manuscrito gigantesco bajo su forma presente, no podría ser puesto punto para su edición por nadie que no sea yo mismo, incuso por ti [...] he comenzado a recopiar y retocar el estilo exactamente el primero de enero y la cosa progresaba a buen paso, porque me daba naturalmente el placer de amamantar al niño después de tantos dolores de parto [...] pero un forúnculo se presentó de nuevo[60] [*ibid.*: 178].

Es una suerte de milagro haber escrito *El Capital* en tales condiciones: «En todo caso, sólo espero que la burguesía pensará toda su vida en mis forúnculos»[61] (*ibid.*: 305).

Aún enfermo, todo el año 1866 Marx trabaja en el manuscrito que ya tiene una forma muy aproximada a su forma actual. El 13 de octubre la describe de este modo a Kugelmann:

> La obra se extenderá posiblemente en tres tomos: libro I, El proceso de producción del capital; libro II, Proceso de circulación del capital; libro III Formas del proceso en su conjunto; libro IV, Contribución a la historia de la teoría. El primer tomo comprende los primeros dos libros, el tercer tomo llevará, creo, el libro II y el cuarto tomo el libro III. He creído necesario recomenzar desde el inicio, *ab ovo*, en el primer libro, es decir reunir en un solo capítulo sobre la mercancía y el dinero, mi primer libro publicado por Duncker[62] [...] lo creí indispensable no sólo para ser más completo, sino porque aún buenas cabezas no comprendían

---

59. Marx a Engels, 10 de febrero de 1866.
60. Marx a Engels, 13 de febrero de 1866.
61. Marx a Engels, 22 de junio de 1867.
62. Se refiere a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

la cosa con exactitud, debía pues haber algo defectuoso en mi primera exposición, particularmente en el «análisis de la mercancía»[63] [MEW, 31: 534).

Esta dificultad, que toca al concepto de «Forma valor», se revelaría muy difícil de superar: en la primera edición de *El Capital*, en 1867 Marx agregó un apéndice con el título «La forma valor» donde se proponía exponer el concepto de valor «con la mayor sencillez posible, como lo haría un maestro de escuela»[64] (*ibid.*: 306). No debió parecerle suficiente porque en el epílogo de la segunda edición, Marx advierte que ha hecho una modificación mayor: «Hemos efectuado con mayor rigor científico la derivación del valor mediante el análisis de las ecuaciones en las que se expresa el valor de cambio... y se elaboró íntegramente el capítulo "La forma valor o el valor de cambio"». Aún así, en el prólogo a la edición francesa, Marx advierte nuevamente que esta exposición, revisada por él mismo «tiene un valor científico independiente del original alemán y debe ser consultada».[65] Esta preocupación por la comprensión correcta del inicio de *El Capital* persistió hasta el final de la vida de Marx como lo muestran las *Glosas marginales del tratado de economía política de Herr Wagner* escrito en 1880, que fue su último trabajo económico.[66] Decididamente, el inicio de *El Capital* exige del lector el esfuerzo de escalar ciertos «senderos escarpados» con la promesa de que una vez logrado alcanzará «las cumbres luminosas». El 10 de noviembre de 1866, Marx anuncia a Engels: «La semana próxima el primer paquete del manuscrito será por fin enviado a Meissner. Este verano y otoño no fue la teoría lo que provocó este retraso, sino mi condición física y social»[67] (MEW, 31: 263).

Finalmente, a inicios de abril de 1867, Marx (y sus secretarias) terminan la copia en limpio del libro I de *El Capital* y así lo anuncia a Engels: «Te había prometido no escribirte antes de poder anunciar que el libro está terminado, lo que ya es el

63. Marx a Kugelmann, 13 de octubre de 1866.

64. Marx a Kugelmann, 22 de junio de 1867.

65. «Al lector», «Prólogo» y «Epílogo» de la edición francesa, *El Capital*, pp. 21-22.

66. Karl Marx, «Glosas marginales al "Tratado de economía política de Adolfo Wagner"», contenido en el volumen I de *El Capital*, FCE, pp. 713-723.

67. Marx a Engels, 10 de noviembre de 1866.

caso»[68] (*ibid.*: 281). En esa misma carta, le dice: «debo ante todo por el momento retirar mis abrigos y mi reloj que se encuentran en manos del prestamista». Marx no hace sino reiterar lo que ha sido la historia de su obra y su vida desde 1859: «no creo que nunca se haya escrito sobre el *dinero* careciendo de éste a tal punto. La mayor parte de los autores que han tratado del asunto tenían buenas relaciones con él»[69] (MEW, 29: 385). La siguiente semana, Marx viaja a Hamburgo llevando consigo el manuscrito: el día 13 de abril de 1867 se encuentra en esa ciudad con el manuscrito en las manos. La impresión comenzó ese mismo mes de abril y el 14 de septiembre de 1867 aparecen, en Hamburgo, 1.000 ejemplares de *El Capital*. Sus efectos se harán sentir mucho más tarde; por ahora, el libro no reporta ni «con qué pagar el tabaco que se fumó al escribirlo», dice Marx (Mehring, 1976: 501). Es un monumento intelectual y sin embargo:

> *El Capital* revela una inteligencia de un vigor magnífico y un saber extraordinario, pero para mí, como para todos aquellos que conocieron a Marx de cerca, ni *El Capital* ni ninguno de sus otros escritos reflejan toda la envergadura de su genio y de su saber. Él estaba muy por encima de sus obras [Lafargue, citado en Attali, 2007: 264].

El Capital es la obra de su vida. Es su obra de madurez: Cualquiera que sea la consideración que cada uno se forme de su pensamiento, no puede omitir pasar por esa obra. *El Capital* es sobre todo una catedral conceptual: a lo largo de una vida dedicada a la investigación, Marx ha trastocado por completo la visión del mundo que encontró en su juventud y ha ofrecido una visión inédita hasta entonces. Marx ha desmontado la apariencia imaginaria que inevitablemente adoptan las relaciones de producción para la conciencia cotidiana y ha desnudado el núcleo de las relaciones verdaderas en las que se encuentran involucrados los trabajadores, los poseedores de los medios de producción, los actores políticos y todas las fuerzas sociales: «Es seguramente el misil más poderoso que se haya lanzado jamás a la cabeza de los burgueses (incluidos los propietarios de la

---

68. Marx a Engels, 2 de abril de 1867. El manuscrito está sin embargo fechado el 27 de marzo.

69. Marx a Engels, 21 de enero de 1859.

tierra)»[70] (MEW, 31: 541). Mediante una profunda transformación conceptual ha hecho emerger un nuevo continente teórico, inexistente ante de él. Las consecuencias de estos descubrimientos son perfectamente comparables a las que ha producido cualquier otra revolución científica a partir del siglo XVII: nadie puede pasar por *El Capital* sin ver el mundo social de otro modo. Después de Marx, en el plano del conocimiento, la sociedad gira sobre otro eje y por tanto las ciencias sociales, la política y la teoría ya no pudieron ser las mismas. Muchos de los conceptos que Marx introdujo se han convertido en lugares comunes y por ello no hay ningún análisis social o político serio, que no tenga que medirse de algún modo a Marx, aún si es de manera crítica.

Marx se propuso develar en núcleo fundamental de las relaciones de producción modernas y logró probar que éstas pertenecen a un período específico de la historia humana. Colocó al capitalismo en la historia de la humanidad en el lugar inteligible que le corresponde, como un momento, un paso transitorio. Y esto es lo que nunca podrán perdonarle: Marx ha probado conceptualmente, que las relaciones de producción, distribución y apropiación del régimen del capital son una más de las formas que los modos de producción han adoptado en la historia: ni han sido siempre, ni serán siempre, aún si hoy no podemos predecir cuál será su fin. Es por esto, porque muestra que el capitalismo es transitorio, que sus adversarios, entonces y ahora, se han esforzado por enterrarlo, declararlo obsoleto y rebasado. Sin duda alguna, el capitalismo ha evolucionado después de Marx y son necesarios nuevos elementos conceptuales para su comprensión actual. Pero el núcleo que Marx puso al descubierto sigue intacto. La verdad que Marx reveló conceptualmente es algo que se debió a su tiempo, pero también es algo que no está en el tiempo. Se debió a su tiempo, porque los conceptos de Marx pertenecen a un momento de la historia social en el que emergieron y son inseparables de ésta. Pero también está fuera del tiempo, porque el orden lógico, el orden conceptual en el que se expresa una verdad no perece, no se agota, no se desgasta, como lo ha probado todo el pensamiento científico verdadero. Sus adversarios pueden entonces demostrar y enterrar cuantas veces quieran al hombre Marx, pero no podrán nada contra la verdad que descubrió porque ésta no está y no estará nunca a su alcance.

70. Marx a J.P. Becker, 17 de abril de 1867.

Bibliografía

ANNENKOV, Pavel V. ([1880] 1973): «Über das Dominanzverhalten des Karl Marx», en Hans Magnus Enzensberger (Hrsg.), *Gespräche mit Marx und Engels*, Bd. 1. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.

ATTALI, Jacques (2007): *Karl Marx o el espíritu del mundo*, trad. V. Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BALIBAR, Étienne (1982): «Bakouninisme», en Georges Labica (ed.), *Dictionnaire Critique du Marxisme*. París: Presses Universitaires de France, pp. 85-91.

BRUHAT, Jean (1972): «Le socialisme français de 1815 à 1848», en Jacques Droz, *Histoire Générale du Socialisme*. París: Presses Universitaires de France, vol. I, pp. 331-406.

— (1977): «La place du Capital dans l'histoire du socialisme», en Jacques Droz, *Histoire Générale du Socialisme*. París: Presses Universitaires de France, vol. I, París, pp. 575-602.

GABRIEL, Mary (2017): *Amor y Capital, Karl y Jenny Marx, el nacimiento de una revolución*, trad. J. Sarret. Barcelona: El Viejo Topo.

HOBSBAWM, Eric (1978): «Marx, Engels e il socialismo premarxiano», en Eric Hobsbawm, G. Haupt, F. Maret, E. Ragionieri, V. Strada y C. Vivanti (eds.), *Storia del Marxismo. Vol. I, Il marxismo ai tempi di Marx*. Turín: Giulio Einaudi Editore, pp. 5-34.

— (2015): *Cómo cambiar el mundo*, trad. S. Furió. Ciudad de México: Editorial Aries.

HOOK, Sidney (1974): *La génesis del pensamiento filosófico de Marx, de Hegel a Feuerbach*, trad. J. Muñoz. Barcelona: Editorial Barral.

HUNT, Tristram (2011): *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels*, trad. J. Najmías. Barcelona: Editorial Anagrama.

KRIEGEL, Annie (1974): «L'Association Internationales des Travailleurs (1864-1876)», en Jacques Droz, *Histoire Générale du Socialisme*. París: Presses Universitaires de France, vol. I, pp. 603-664.

LIEBKNECHT, Wilhelm (1908): *Karl Marx, biographical memories*, trad. E. Untermann. Michigan: University of Michigan.

MCLELLAN, David (1995): *Karl Marx. A biography*. Londres: MacMillan Press.

MEHRING, Franz (1976): *Vita di Marx*, pref. E. Ragionieri. Roma: Editori Riuniti.

MOSSÉ, Claude (1977): «Les origines antiques du socialisme», en Jacques Droz, *Histoire Générale du Socialisme*. París: Presses Universitaires de France, vol. I, pp. 53-88.

ROSDOLSKY, Roman (1978): *Génesis y estructura de «El Capital» de Karl Marx. (Estudios sobre los «Grundrisse»)*, trad. León Mames. Ciudad de México: Siglo XXI.

STEDMAN, J. Garreth (2016): *Karl Marx. Greatness and illusion*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

VRANICKI, Predrag (1973): *Storia del marxismo. Vol. I, Da Marx a Lenin*. Roma: Editori Riuniti.
WHEEN, Francis (2015): *Karl Marx*, trad. R. Fontes. Barcelona: Debate.

Obras de Karl Marx citadas

Las referencias en lengua alemana provienen de la edición *Marx-Engels Werke*, Institut für Marxismus Leninismus, Dietz Verlag, Berlín, 1978, 39 volúmenes + 2 complementarios y se presenta así: (MEW, número de volumen, número de página).

MARX, Karl (1955): «Trabajo asalariado y capital», en Marx y Engels, *Obras escogidas, Tomo I*. Moscú: Editorial Progreso, pp. 71-99.
— (1955): «Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850», en *Obras escogidas, Tomo I*. Moscú: Editorial Progreso, pp. 135-245.
— (1955): «La guerra civil en Francia», en *Obras escogidas, Tomo I*. Moscú: Editorial Progreso, pp. 520-571.
— (1955): «Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores», en *Obras escogidas, Tomo I*. Moscú: Editorial Progreso, pp. 388-397.
— (1955): «Salario, Precio y ganancia», en Marx y Engels, *Obras escogidas, Tomo I*. Moscú: Editorial Progreso, pp. 410-465.
— (1965): *Oeuvres. Économie, volúmen I, Chronologie*, ed. M. Rubel. París: Éditions Gallimard, La Pléiade.
— (1970): *Miseria de la Filosofía*, ed. José Aricó. Buenos Aires: Siglo XXI.
— (1971): *Introducción general a la crítica de la economía política*, trad. M. Murmis. Ciudad de México: Siglo XXI.
— (1971): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse*, tres tomos, trad. José Aricó. Ciudad de México: Siglo XXI.
— (1971): *El Capital. Crítica de la economía política*, tres tomos, trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
— (1973): *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
— (1976): *El Capital. Crítica de la economía política*, 3 tomos, 8 volúmenes, ed. Pedro Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI.
— (2007): *Manifiesto del Partido Comunista*, trad. J. Izquierdo. Madrid: Ediciones Turner.
— y Friedrich ENGELS (1917-1978): *Correspondance*, 8 volúmenes, ed. G. Badia. París: Éditions Sociales.
— y Friedrich ENGELS (1957): *Correspondencia*, selección, comentarios y anotaciones del Instituto Marx-Engels-Lenin. Buenos Aires: Ed. Cartago.

— y Friedrich ENGELS (1964): *Marx e Engels Corrispondenza con italiani 1848-1895*, (Testi e documenti di storia moderna e contemporanea), trad. Giuseppe del Bo. Milán: Feltrinelli.

— y Friedrich ENGELS (1975): *Cartas a Kugelman*, trad. Giannina Bertarelli. La Habana: Editorial de Ciencias Económicas.

— y Friedrich ENGELS (1975): *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Editorial Anagrama.

— y Friedrich ENGELS (2010): *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune a Parigi*, (con un saggio introduttivo di Daniel Bensaïd). Roma: Edizioni Alegre.

— y Friedrich ENGELS (1975-2004): *Marx-Engels Collected Works* (MECW), 50 vols., trad. Richard Dixon *et al.*, Lawrenceand Wishart Ltd. Nueva York, Londres, International Publishers Co. Inc. [Letters vols. 38-50].

—, Nikolai F. DANIELSON y Friedrich ENGELS (1981): *Correspondencia 1868-1895*, recopilación y notas de José Aricó, trad. Juan Behrend *et al.* Ciudad de México: Siglo XXI.

— y Heinrich MARX (1985): *Reflexiones entre padre e hijo*, trad. Eduardo Martínez. Buenos Aires: Ed. Goncourt.

DE LAS CONTINGENCIAS EN LA BIOGRAFÍA DE KARL MARX A LA NECESIDAD DE UNA TEORÍA MARXISTA. GARETH STEDMAN JONES CONTRA DAVID HARVEY

Bernardo Bolaños Guerra
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Cuajimalpa

En estas páginas vamos a contraponer el marxismo metabólico de David Harvey con una reconstrucción racional de la obra de Marx a partir de la historia intelectual, particularmente la escrita por el británico Gareth Stedman Jones. En primer lugar analizaremos el argumento simplista de que este último historiador solamente reconstruyó las contingencias en la vida de Marx, mientras que la teoría social y la filosofía deberían encargarse de destacar la posteridad del conjunto de su pensamiento. Describiremos las aportaciones del trabajo biográfico, más allá de anécdotas personales, particularmente la descripción del Marx maduro que fue sindicalista, entusiasta de darle el derecho de voto a los obreros y de defender a las comunidades tradicionales no capitalistas. En la parte final, veremos la brillante manera como David Harvey busca contraponer la compleja vida del Marx de carne y hueso, pintada por los historiadores, con una reconstrucción unificada de su pensamiento. A este marxismo entendido como teoría del metabolismo social bajo el sistema capitalista todavía deben hacérsele ajustes, para identificar los rasgos que le impusieran Engels y otros comentaristas.

Stedman Jones concluye su reciente biografía de Karl Marx con la siguiente frase: «el Marx forjado en el siglo XX guardaba sólo una semejanza aleatoria con el Marx que vivió efectivamente en el siglo XIX» (Stedman Jones, 2018*a*: 682). La biografía ha motivado respuestas de importantes teóricos marxistas. El libro *Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason*, del famoso geógrafo marxista David Harvey (2017) es, en parte, una reacción a ella. En opinión del profesor de la Universidad de la Ciudad de Nueva York, uno puede leer el trabajo de Stedman Jones sin recibir ni siquiera una borrosa pista acerca de lo que el con-

cepto de capital designa, menos todavía de cómo puede ser usado en nuestros días. Historiadores como Stedman Jones y Jonathan Sperber (2013), según Harvey, olvidan que el objeto de estudio de Marx fue el capital y no la vida en el siglo XIX (2017: xiii). Pero Harvey no refuta los hechos descritos por el historiador inglés que, como veremos, concluye que Marx murió siendo un pensador de izquierda relativamente moderada (comparado con el que fue alrededor de los años de redacción del *Manifiesto del Partido Comunista*). Al mismo tiempo, las mencionadas investigaciones históricas habrían servido para aguijonear a Harvey para que él tratara de mostrar que la teoría marxista no se diluye con el revisionismo histórico y que existe como una totalidad, coherente, como veremos, en un sentido metabólico.

Stedman Jones ve en el último Marx al equivalente de lo que posteriormente se llamaría un fabiano de izquierda o un reformista cuyo radicalismo se reduciría a ser escéptico del parlamentarismo y a confiar, en cambio, en los movimientos sociales. Aunque no hay razón para considerar que el Marx histórico en sus últimos años constituya «el verdadero», creemos que, en términos teóricos, la investigación de Stedman Jones abre a la filosofía política la posibilidad de reconstruir racionalmente una teoría marxista renovada, libre de algunas distorsiones impresas por Engels. Abierta a las contingencias o, es decir, una donde las principales dudas de Marx, dudas rectoras de su investigación, serían parte estructural de la teoría. Mostraremos que Karl decidió heredarnos dudas profundas acerca de la fatalidad del colapso del capitalismo y de la relevancia de las comunidades tradicionales para la emancipación humana, entre otros temas censurados por el marxismo ortodoxo del siglo XX.

Primero nos referiremos con cierto detalle al libro de Stedman Jones en general, pues constituye un parteaguas en los estudios históricos sobre Marx y el marxismo. Luego analizaremos si se sostienen las críticas de Harvey y otros al citado historiador por restringirse a reconstruir el contexto del siglo XIX y encarnar así un escepticismo acerca de la posibilidad del marxismo.

1. **Contingencias biográficas y teóricas en Marx**

Según la lectura de Mount (2016), la vida de Marx descrita por el historiador inglés constituye la tentativa de un relojero

desactivador de bombas.[1] Pero, suponiendo sin conceder que Stedman Jones efectivamente hubiera querido desactivar el marxismo revolucionario, el hecho es también que otros autores, como Harvey, adoptan una posición ambigua frente a la evidencia histórica: por un lado, conceden que la Revolución hoy debe ser entendida como un proceso («an ongoing process of movements across different moments») (Harvey, 2017: 115), más que como el acontecimiento relámpago de toma del Palacio de Invierno. En ese sentido, esfuerzos como los del relojero Stedman Jones habrían funcionado, pues el artefacto explosivo ha sido transformado en un plan de reparaciones a mediano plazo y la Revolución no sería ya pensada como un estallido. Por otro lado, como militante político Harvey se deslinda de los socialdemócratas y liberales de izquierda (blairistas en Inglaterra, clintonianos en Estados Unidos, macronianos en Francia). Pero resulta que la imagen que ofrece Stedman Jones es precisamente la de un Marx reformista y abierto, aunque no entusiasta del parlamentarismo, al final de su vida. Así, la posición de Harvey coincide con Stedman Jones acerca del carácter gradual de la Revolución pero difiere en identificar a ésta con opciones reformistas conocidas. Más bien, una lectura de los *Grundrisse* y de los tres volúmenes de *El Capital* sería la prioridad, según Harvey (2017), para comprender al marxismo como teoría del ciclo metabólico del capitalismo que pasa por la producción de mercancías, la realización de valor por la venta de las mismas y la distribución del dinero que permitiría la circulación del valor.[2]

¿Hay también en Stedman Jones una lectura unificada y armónica de la obra de Marx? Contra la interpretación de Mount, creemos que el historiador británico no es un escéptico de la existencia de una teoría coherente en la obra de Marx y no es entonces un desactivador del sistema filosófico marxista. Lo que se le puede reclamar a algunos lectores de Stedman Jones es que elijan al Karl maduro y moderado, culminación de su tra-

1. «Gareth Stedman Jones performs the delicate task of disassembling the doctrine without dismissing the thinker, cutting the wires that link the two with all the delicacy of a bomb disposal expert» (Mount, 2016).

2. Harvey había reconocido antes que, en la obra de Marx, el intercambio metabólico entre naturaleza y sociedad es «una condición perpetua y universal» (1996: 145). Como ha destacado John Bellamy Foster (1999), el contenido del concepto de «metabolismo social» es desarrollado por Marx desde los *Manuscritos* de 1844 hasta el tomo III de *El Capital*.

yecto intelectual, por encima de otros Marx. El historiador sería responsable de haber omitido en su biografía referirse, por ejemplo, al surgimiento de conceptos marxistas fundamentales, como el de ideología.

Los críticos de Stedman Jones que lo acusan de tratar de deconstruir el marxismo no reparan que, en su biografía, el inglés atribuye a Karl aportaciones intelectuales muy importantes como la invención del método de la historia económica y social, así como «el haber formulado el nuevo lenguaje socialdemócrata de los años sesenta del siglo XIX, tanto en la definición de los objetivos políticos y sociales de la Asociación Internacional de Trabajadores, como en su diagnóstico global de la condición de los obreros» (Stedman Jones, 2018*b*: 200). Ahora bien, mostraremos que, dado que el trabajo de Stedman Jones ataca al marxismo ordinario, como teoría artificialmente ensamblada en el siglo XX y separada del Marx histórico, su revisión sí parece golpear ciertos aspectos ortodoxos en la interpretación de Harvey y de otros marxistas. De hecho, quizá por ello es ignorada en sus detalles por el geógrafo británico, quien no intenta refutar los datos y conclusiones ofrecidos por Stedman Jones.

Existe, desde luego, una diferencia disciplinaria entre el historiador, que es un narrador de hechos, y los teóricos políticos, como Harvey (a pesar de su formación de geógrafo), de modo que no es deber del primero pero sí de los segundos hacer la reconstrucción racional del marxismo a partir de los textos de Marx. Y, como veremos, Stedman Jones hace su trabajo: reconstruye a un Marx reformista; en cambio, Harvey no refuta esta reconstrucción. Adopta pragmáticamente algunos aspectos de ella (revolución entendida como proceso multifacético), otros no (la etiqueta socialdemócrata).

1.1. *De las sociedades secretas revolucionarias a la lucha sindical y por el voto masculino*

La aleatoriedad o contingencia en las ciencias sociales podría interpretarse, por un lado, en el sentido de que el mundo social debe ser concebido como un ámbito «en el que toda manifestación actual remite siempre a otras posibilidades, en el que todo "sí" bien pudo haber sido un "no" y todo curso de acción pudo haber sido distinto» (Galindo, 2008). Esta noción de con-

tingencia nos permite «escapar de las respuestas apriorísticas al problema del orden social» (Galindo, 2008). En nuestro caso, nos preguntaremos: ¿Qué respuestas, si no apriorísticas, sí estructurales, nos da la obra de Marx, purificada de distorsiones impuestas por programas políticos como el de Engels y, más tarde, el de Lenin? ¿Qué puede ofrecer una lectura menos hostil de la historia social e intelectual, como la que hace Stedman Jones, a proyectos integradores como el «marxismo metabólico» de Harvey?

Según la biografía preparada durante décadas por el antiguo miembro del consejo editorial de la *New Left Review*, Karl —como lo llama a lo largo del libro— modificó sus ideas de acuerdo con el contexto sociopolítico de cada período de su vida. La idea de revolución armada como un evento puntual, bajo el modelo de la Francia de 1789, está presente principalmente en sus textos de los años cuarenta, señaladamente en el *Manifiesto comunista*. Pero después adquirió importancia en su pensamiento, progresivamente, la participación política de los trabajadores, debido a que ésta también ganaba terreno en algunos estados de Europa Occidental, principalmente en Francia e Inglaterra.

En la década de los cuarenta, Karl había tratado de reflejar en su obra el contexto revolucionario que explotaría en 1848 en París, Berlín, Fráncfort del Meno, Viena, Roma, Milán, Buda, Pest, Bucarest y varias otras ciudades del Viejo Continente. Una verdadera primavera revolucionaria europea, si usamos la analogía con la «primavera árabe» de 2010-2013, que además concluye de manera similar: con la restauración del autoritarismo. En las manifestaciones de decenas de miles de trabajadores en 1848-1849, éstos exigen solidaridad con pueblos oprimidos, como los polacos; unificación nacional, como en Alemania, Italia y Rumania; voto masculino; trabajo, como en las protestas de junio en París. En su época, sin embargo, Marx es un analista muy original y radical, pues desestima las primeras de esas reivindicaciones para centrarse en la última: el tema del trabajo. Ni siquiera el insumiso Auguste Blanqui estaba tan obsesionado con el fin de la explotación laboral y, como miembro de la sociedad secreta de los *carbonari*, Blanqui había luchado más bien por abolir la monarquía y conseguir el voto para los trabajadores. Pero Marx y Engels tienen en los años cuarenta una obsesión diferente: la lucha de clases. Sin embargo, de acuerdo con Stedman Jones, los dos intelectuales prusianos no supieron leer el aire de los tiempos:

> Que en 1848 la exclusión y falta de reconocimiento, antes que la explotación, eran los principales impulsores del sentimiento insurreccional entre los pueblos se vio confirmado por la historia posterior de Europa occidental. Con el sufragio masculino y el sistema de representación instaurados en Francia tras la caída del Segundo Imperio, y con la discusión renovada de reformas en Inglaterra, las clases trabajadoras fueron gradualmente reincorporadas al sistema político [Stedman Jones, 2018: 366].

Tras el fracaso del movimiento revolucionario, en el otoño de 1850 el compromiso de Marx «con el comunismo internacional llegó a su fin, pero ése no fue el término preciso de sus tratos con la Liga Comunista» (Stedman Jones, 2018*a*: 354). De la Liga pasaría a participar en la Asociación internacional de trabajadores, fuertemente impulsada por los sindicatos británicos. De modo que fragmentos aislados como el del prefacio a *El Capital*, publicado en 1867, que alude a la actualidad del «proceso revolucionario» (*umwälzungsprozess*), en Inglaterra, estaría haciendo referencia, según Stedman Jones, a una transformación compleja muy distinta de lo que la palabra designaría más tarde, en el siglo XX, por asociación con la Revolución rusa:

> Aunque apenas explorado por comentaristas posteriores, su imagen del proceso de transición en *Das Kapital* —del modo capitalista de producción hacia el mundo de los «productores asociados»— reflejaba de cerca lo afirmado en el discurso inaugural de la AIT. La transición era concebida como un proceso multifacético y combinaba el desarrollo social y económico con la convulsión política, generada por campañas de agitación popular y descrita por los contemporáneos como «presión desde afuera» [Stedman Jones, 2018*b*: 200].

Dado que el Marx todavía joven de 1848 y el maduro que redacta *El Capital* en 1865 comparten la convicción de que los trabajadores son explotados por la clase propietaria, es claro que, pese a las suspicacias de Harvey contra la historia social e intelectual, ésta no niega que una teoría del conflicto es central y articuladora del marxismo, aunque en el *Manifiesto comunista* de 1847 se refiera a las clases sociales y en los *Grundrisse* de 1857-1858 a la dialéctica capital/trabajo. Con filósofos como Habermas (1990: 32-74; 1973) debemos admitir entonces la posibilidad de reconstruir, a partir de la obra de Marx, un marxismo entendido como ciencia social crítica que tiene como objeti-

vo la emancipación y emplea conceptos clave como alienación, trabajo, capital y explotación, a lo largo de toda la obra de Marx, en una tarea de reconstrucción teórica que corresponde a la interpretación filosófica, más que a la historia.

Stedman Jones describe en el Marx revolucionario de los años cuarenta lo que podríamos llamar una ceguera con respecto al pluralismo político intraclase, es decir, que Marx confiaba demasiado ingenuamente en que los trabajadores luchan políticamente de forma unificada. Ello significa negar las diferencias políticas de los obreros que pueden surgir de su origen étnico, tradición religiosa, sexo o preferencias centralistas o federalistas. Marx y Engels niegan en esa época, efectivamente, el republicanismo nacionalista defendido, por ejemplo, por Ruge. Son coherentes con el hegelianismo reformado que profesan, feuerbachiano, y que modifica la noción de conciencia para adaptarla a la lucha de clases.[3]

En Londres habían aparecido nuevas formas de sindicalismo, más reformista, en los años cincuenta del siglo XIX. En los años sesenta se consolida el socialismo europeo, asociado al derecho de huelga y a los ideales de solidaridad y de asociación política entre los trabajadores. Karl terminaría siendo seducido por esta ola de cambios, como lo prueban su involucramiento en los trabajos de la Asociación internacional de trabajadores y en la redacción del «Manifiesto inaugural» de esta organización (Marx, 1864). Como clímax de esta transformación, las antiguas reticencias de Marx contra la democracia electoral y contra el republicanismo, que lo habían separado de los jóvenes hegelianos, parecen diluirse luego de la publicación del primer volumen de *El Capital*:

> Vivir en Londres, escribir para *The New-York Daily Tribune* e interactuar con los sindicalistas británicos de la AIT fueron tres factores que lo condujeron a revisar finalmente su postura, especialmente en lo relacionado con Inglaterra después de 1867. En una entrevista concedida en 1871 a una revista estadounidense, había afirmado que el sufragio universal permitiría quizá a los trabajadores ingleses alcanzar el poder político sin necesidad de una revolución violenta [Stedman Jones, 2018*a*: 632].

---

3. Si bien la teoría de la «conciencia de clase» no aparece entonces explícita y sistemáticamente (excepto como distinción de la conciencia en sí y para sí), clarificaciones de la misma como la de Lukács (1972), décadas después de la muerte de Karl, son normales en el desarrollo de cualquier paradigma o tradición científica (Kuhn, 2011; Laudan, 1978).

La sangrienta represión que significó la Comuna de París en 1871 haría renacer brevemente la radicalidad del viejo Marx, pero este hecho puntual sería producto de la guerra entre estados (Francia contra Prusia) más que una confirmación de las tesis revolucionarias sobre la lucha de clases de los años cuarenta. Según el biógrafo Stedman Jones, Marx no creía que la Comuna era una revolución.

En resumen, el marxismo revolucionario existe efectivamente como tradición teórica impulsada en los años cuarenta del siglo XIX y retomada por grandes pensadores en el siglo XX. Está fundamentada en conceptos como lucha de clases, conciencia de clase y en el rechazo del republicanismo. Pero ésta constituye un obstáculo al pluralismo político, al condenar al obrero a militar por su identidad como proletario, sacrificando otras identidades. Más aún, según la biografía de Stedman Jones, esa teoría habría sido posteriormente rechazada por el propio Marx, convertido al credo socialdemócrata, aunque no parlamentarista. Autores como Althusser ya veían en el Marx revolucionario a un autor distinto al joven humanista interesado en el tema «ético» de la alienación y distinto también del científico que produce *El Capital*. La diferencia es que Stedman Jones ubica al Marx maduro, sensible a las luchas sindicales y a la transformación gradual de las relaciones sociales, como un pensador distinto al que, según Althusser, finalizaría encarnando Marx. La razón de la confusión de Althusser y de otros marxistas ortodoxos provendría de una sutil censura, operada por Engels, Plejánov y otros desde la publicación de los escritos económicos de Marx hasta la revisión de su correspondencia. El Marx socialdemócrata habría sido cuidadosamente acallado, como veremos.

Al ser reconstruido el contexto histórico con gran detalle, gracias a los profesionales de la historia como Stedman Jones, debería hacerse obvio a teóricos como Harvey que muchos conceptos centrales del marxismo provienen de otros socialistas e, incluso, de liberales. Como «conciencia» y «clase universal» de Hegel, «materialismo» tomado del «naturalismo» de Feuerbach y adicionado de lógica hegeliana,[4] la «burguesía» como clase

---

4. La idea de que las cuestiones de clase y estatus son muy importantes para entender los apoyos de unos sectores de la sociedad a ciertos políticos e ideologías, por ejemplo, de asalariados a la izquierda y de la burguesía a las

social en los historiadores de la Revolución francesa, «dictadura del proletariado» del derecho romano y del blanquismo, «fuerza laboral» a diferencia de «trabajo» gracias a Buret y Proudhon, «ejército industrial de reserva» de los cartistas. Incluso «plusvalía» podría tener su origen más remoto en Proudhon.[5]

Las caricaturas que Karl hacía de sus rivales una vez que rompía con ellos no deben hacernos separar artificialmente la ideología de esos individuos. Proudhon y Weitling, por ejemplo, desde verdaderos ambientes proletarios (a diferencia de Blanqui, Marx y Engels, burgueses los tres), tuvieron el gran mérito de haberse convertido en intelectuales de manera autodidacta.

La rivalidad de Marx con los jóvenes hegelianos que eran nacionalistas y republicanos, como Arnold Ruge, no fue instantánea y se alimentó del contacto de Karl con los comunistas franceses, producto de otra contingencia: el exilio forzado en París. En el caso de Engels, luchó por la unidad alemana y tenía profundos prejuicios étnicos (en favor de alemanes, polacos y húngaros, y en contra de checos, moravos, eslovacos, croatas, rutenios, rumanos, ilirios y serbios) (Engels, 1849).

Cualquier lector que conozca las injurias recíprocas que se lanzaron Marx y Bakunin, fundadas en su origen étnico, percibirá mucha hipocresía en las supuestas causas universales e internacionales que ellos mismos defendían en manifiestos y congresos obreros. Aquí, nuevamente, el enfoque histórico de Stedman Jones ayuda a conciliar, en el siglo XX, pluralismo y marxismo, al borrar la mancha de algunas viejas injurias entre camaradas. El autor inglés asegura que Bakunin no fue el autor de la amenaza de muerte al estudiante Nikolai Lyubavin, un militante incómodo, como difundieron Marx y sus seguidores durante décadas, para destruir la reputación del anarquista ruso (logrando convencer de la veracidad del «crimen» de Bakunin incluso a biógrafos contemporáneos como Wheen (2015: 349-350).

En la medida en que humanicemos a los adversarios de Marx, lo que no se logra impartiendo cursos exclusivamente de lectura de la obra de Marx sin conceder un espacio a sus interlocutores,

---

propuestas económicamente liberales, respectivamente, proviene en última instancia de Feuerbach.

5. Proudhon hablaba de un «error de cuentas» entre el donante y el aceptante de trabajo. Aunque el capitalista paga una jornada a un obrero, él sostiene que no paga la fuerza colectiva que resulta de la coordinación de los trabajadores (Bruhat, 1984: 528).

mucho del marxismo pasa a ser, en realidad, un reenvío a otras teorías que ganan un lugar propio. Y la separación histórica tajante entre revolucionarios y reformistas pierde parte de su peso.

Muchos de esos interlocutores eran radicales que enfrentaban la represión del respectivo zar o emperador. La noción de dictadura del proletariado que, antes que Marx, defendió sobretodo Auguste Blanqui, estaría contingentemente ligada al contexto de los años cuarenta del siglo XIX, en el cual la represión de la disidencia (no sólo socialista, sino republicana o liberal) era feroz y los perseguidos reproducían con frecuencia ese enfoque autoritario y violento.[6] Abundaban las sociedades secretas de artesanos y obreros. El propio Marx quiso alejarse de esa cultura y disolvió la *Liga comunista* cuando creyó que la época de las sociedades secretas había terminado; llegó a pensar que las agrupaciones clandestinas eran innecesarias allí donde existiera libertad de expresión y de prensa (Stedman Jones, 2018*a*: 349-351). Recordemos que el carácter clandestino, subterráneo y conspirativo del comunismo llevó a Michel Foucault a compararlo con los movimientos de masones y con algunas sectas religiosas anteriores al siglo XIX (para desgracia de un joven comunista homosexual como fue Foucault mismo) (Foucault, 2006: 221-235). Esa genealogía autoritaria del comunismo estaría presente en algunos marxistas contemporáneos, por falta de una autocrítica a partir de una lectura histórica como la que nos ofrece Stedman Jones. De ahí su gran importancia. El complotismo y el secretismo serían, entonces, anacrónicos fuera de contextos autoritarios e irían contra lo que el mismo Marx, el Marx histórico, quería en la segunda mitad de su vida.

La radicalización de los jóvenes Marx y Engels se relaciona también con la contingencia de la caída del hegelianismo en las universidades alemanas. Por el rencor de convertirse en *outsiders*: Engels un intelectual no universitario, Marx un hegeliano vetado (Collins, 1996). Stedman Jones también muestra que Engels confundió la crítica hegeliana y la crítica de la crítica hegeliana con el rechazo del *juste milieu* político, el justo medio, la moderación (Stedman Jones, 2018*a*: 220-221). La crítica filosófica se transformó para él en la aversión al voto y a los republicanos entre 1848 y 1851 (Stedman Jones, 2018*a*: 393).

---

6. Es posible que Lenin no haya entendido el sentido que «dictadura del proletariado» tenía en Marx (1875), noción inspirada en una institución del derecho romano. Lea Ypi investiga actualmente al respecto.

Finalmente, queremos expresar nuestro desacuerdo con la acusación que hace Stedman Jones de inconmensurabilidad entre sí de las fuentes que usó Marx. Es tan absurda como acusar a Kant de haber partido de autores tan diferentes como Leibniz y Hume. La reconstrucción microhistórica no consigue desactivar la teoría marxista del conflicto social sólo apelando a la supuesta incompatibilidad, por ejemplo, de las tradiciones intelectuales hegeliana y del socialismo francés:

> No debería pues sorprendernos que el lenguaje de clase que Marx intentaba asumir entre 1845 y 1846, que era el de los socialistas y republicanos franceses, incluyera premisas y aspiraciones muy distintas de las que afloraban en el debate teórico emprendido por los radicales germanos entre 1843 y 1844. En el enfoque de Karl al respecto subyacía un afán de entremezclar dos formas muy distintas de discurso [Stedman Jones, 2016: 358].

1.2. *La importancia de un marxismo menos obsesionado con el «progreso» industrial*

Así como es posible la interpretación de la obra de Marx como una totalidad en la que esté presente la dialéctica entre cambio armado y cambio pacífico, revolución y democracia electoral, ocurre lo mismo con la tensión entre comunidad tradicional y modernización, sentido teleológico de la historia e historia cíclica. La lectura del libro de Stedman Jones nuevamente nos permite reivindicar a un Marx poco conocido que recomendaba límites al progreso económico, no menos profundo e interesante que el supuesto partidario del desarrollo avasallador, transmitido por la vulgata marxista del siglo XX.

Esta última suele repetir unas pocas líneas del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, según las cuales ningún orden social se destruye antes de que todas las fuerzas productivas para las que existe se hayan desarrollado. Del mismo modo, se cita siempre, las futuras relaciones superiores de producción reemplazarán a las anteriores hasta que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el marco de la vieja sociedad (Marx, [1859] 1980: 5). De acuerdo con este coro de marxistas, la falta de madurez económica hace inviable todo anhelo que se pretenda emancipador. Pero el prólogo de 1859 es sólo eso, un breve prólogo con ideas y frases brillantes,

lejos de una filosofía de la historia explícita y clara. El resto del libro está limitado por los problemas que Marx experimentó en el peor momento de su vida en términos de salud mental:

> [Marx] fue incapaz de conectar las fases de producción y circulación en una teoría comprensiva y, por lo tanto, incapaz de demostrar la existencia de un proceso que hubiera llevado a la crisis y disolución del modo capitalista de producción. En su nivel más bajo, él exhibió síntomas de desorden mental, expresados en intensos períodos cortos de paranoia y megalomanía. Esto fue claro en su actitud hacia la publicación de su *Crítica de la economía política* de 1859. Atribuyó el fracaso del libro a un complot orquestado por su editor, Franz Duncker, y por Ferdinand Lassalle, el hombre que había conseguido que fuera publicado [Stedman Jones, 2018*b*: 199].

El fracaso comercial del libro de 1859, nos dice el historiador inglés, debe encontrarse en el hecho de que Marx reservó el tema central, el análisis del capital, la sociedad comercial o la «forma valor», para obras posteriores y que las reflexiones que contenía sobre la moneda, la mercancía y la historia económica no entusiasmaron al público. Creemos que el descubrimiento de los *Grundrisse*, sin embargo, permite sumar al prólogo de 1859 otras reflexiones elaboradas de Marx sobre las supuestas leyes económicas del devenir histórico. En particular, la supuesta ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, de la que hablaremos brevemente después. En todo caso, existe material legítimo para señalar una filosofía teleológica de la historia en algunos períodos de la vida de Marx.

Pero un escándalo que recorre el marxismo luego de la publicación de la biografía escrita por Stedman Jones es el hecho de que Karl haya reivindicado, al final de su vida, el potencial histórico de comunidades tradicionales regidas por la propiedad colectiva, es decir, los bienes comunes de los indígenas, los aldeanos de Europa central y los campesinos rusos.

Marx había defendido a veces el comunismo tradicional, no sólo en sus primeros escritos jurídicos sobre la tipificación como «robo de leña» de la explotación comunitaria de las ramas caídas en los bosques y los frutos rojos silvestres sino, años después de la publicación del primer tomo de *El Capital*, al reivindicar la comuna rural rusa. Esa vertiente de su obra supone otra filosofía de la historia no teleológica, ni desarrollista, sino romántica

y comunitarista. Se trata de una importante diferencia con la visión de la Historia de Hegel y Engels (por no decir con las del poeta Heine o con las posiciones de Lenin años más tarde). Esta tensión parcial entre tradicionalismo y modernización, que Stedman Jones enfatiza como una crítica más contra el comunismo del siglo XX que divulgó la imagen de un Marx unidimensional, no sólo interesa a la historiografía. Para la filosofía es importante preguntarse qué parte de la obra de Marx deriva de sus contingencias biográficas y reposa en conceptos teóricos azarosos. O, por el contrario, en qué sentido se trata de aspectos teóricos necesarios en el edificio teórico marxista.

La importancia de los hechos narrados por Stedman Jones será más clara luego de recordar brevemente el contexto del nacimiento del terrorismo ruso, ligado al populismo de los llamados *Naródniki*, en el siglo XIX. Escribe Albert Camus en *El hombre rebelde*:

> El año 1878 fue el del nacimiento del terrorismo ruso. Una muchacha muy joven, Vera Zassúlich, al día siguiente del proceso de ciento noventa y tres populistas, el 24 de enero, mató al general Trepov, gobernador de San Petersburgo. Absuelta por el jurado, escapó después a la policía del zar. Aquel pistoletazo provocó una cascada de represiones y atentados, que se respondieron unos a otros, y a los que ya se adivina que sólo el cansancio pudo poner fin [Camus, 1982: 195-196].

Marx, el intelectual revolucionario, debió sentir una fuerte impresión cuando recibió la carta de una de las mujeres más famosas de Europa, precisamente la jovencita iniciadora de la guerra de los populistas rusos contra el zarismo. En 1881, siendo integrante del grupo organizado en torno a Plejánov que residía en Suiza, Vera Zasúlich le pidió a Karl que le aclarara su postura respecto a la comunidad rural rusa. Prófuga en Ginebra después de matar al general torturador, Vera le cuestionaba por escrito al viejo *comunista* londinense acerca de la cuestión «de vida o muerte» de si realmente las *comunas* rurales debían ser arrasadas para dar paso al capitalismo y, sólo posteriormente, a la sociedad *comunista*. Parecía realmente absurdo ese rodeo para evitar un comunismo y llegar a otro. Peor aún, el autor que había condenado a los represores de los recolectores de leña no podía convertirse en verdugo de los campesinos rusos. Se trataba de saber «si, una vez ocurrida la emancipación de los siervos

en 1861, la comuna desaparecería inevitablemente en la medida en que el capitalismo ruso evolucionara. ¿O podía transformarse, antes de que el desarrollo capitalista se volviera irrefrenable en "el punto de partida" o "el elemento de regeneración de la sociedad rusa"?» (Stedman Jones, 2018*a*: 665).

Cito un párrafo de la respuesta de Marx a Vera escrita el 8 de marzo de 1881:

> El análisis presente en *El Capital* no da, por lo tanto, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural. Sin embargo, el estudio especial que de ella he hecho, incluyendo una búsqueda de materiales en las fuentes originales, me ha convencido de que la comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia. Pero para que pueda funcionar como tal, las influencias nocivas que la acosan por todas partes deben ser eliminadas y luego deben asegurarse las condiciones normales para un desarrollo espontáneo [Marx, 1881: 123-124, traducción propia del inglés].[7]

Así, Marx fue orillado a reconocer una contradicción en su filosofía teleológica de la historia presente en los *Grundrisse* y el prólogo de 1857. Con ello, de cierta forma, los sistemas de Hegel y Engels estaban siendo derrotados por una joven revolucionaria rusa. Como se sabe, Hegel creía que regiones habitadas por pueblos tradicionales como África y Siberia no estaban en la Historia, es decir, que no sólo eran regiones extrañas, ajenas a la conciencia europea, sino no dueñas ni señoras de sí mismas, no autodeterminadas para hacer la Historia (Földényi, 2006: 41).

> Hegel califica de 'paradisíacas' las condiciones africanas; acto seguido, sin embargo, se impone la mente sobria y rechaza aquello que más anhela el hombre. Precisamente la situación paradisíaca no es perfecta, dice, puesto que la inocencia no es un estado digno del hombre: 'Sólo el niño y el animal son inocentes (*unschuldig*); el hombre debe tener culpa (*muss Schuld haben*)' [Földényi, 2006: 28].

Engels, aunque fue más influenciado por Robert Owen en Mánchester que por Hegel, compartía esa mentalidad hegeliana y creía que las comunidades tradicionales eran incompatibles con el desarrollo.

---

7. Antes de enviar esta respuesta a Zasúlich, Marx redactó más de treinta páginas de borradores.

Como mencionamos, Marx mantuvo posiciones cambiantes sobre este tema a lo largo de su vida. En 1842, en sus artículos sobre las leyes sobre el robo de leña, reivindica la propiedad comunal producto de la costumbre y deplora que, por ejemplo, el derecho de los niños a buscar arándanos y moras sea cancelado porque los propietarios aducen que han comenzado a exportar esas frutillas a los Países Bajos (lo que, con la terminología del volumen II de *El Capital*, podríamos llamar la valorización mercantil de la leña y de los frutos silvestres). Pero antes de 1843 Marx no se consideraba comunista porque creía que esta posición era una utopía nostálgica de retorno al pasado. En los manuscritos económico-filosóficos de 1844 aparece el cambio simultáneo hacia el comunismo y cierto aprecio por el comunismo primitivo. Posteriormente, en fragmentos de *La ideología alemana* y del tercer tomo de *El Capital* que Kojève destacaría (Kojève, 1947: 434-436), el modelo de sociedad comunista está inspirado de las comunidades prehistóricas relativamente igualitarias de cazadores-recolectores. De manera célebre, él y Engels formulan la siguiente visión primitivista del futuro:

> En la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos [Marx y Engels, 1974: 34].

Por otra parte, los famosos comentarios de admiración al potencial innovador de la burguesía, presentes en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, inauguran una nueva etapa, de fe en el progreso, desarrollista y modernizadora. En la primera edición de *El Capital*, de 1867, Marx escribe con signos de exclamación que «¡el país que está industrialmente más desarrollado se limita a mostrar a los menos desarrollados la imagen de su propio futuro!».

Sin embargo, en la segunda edición alemana, de 1873, quita los signos de exclamación, retira una burla al famoso populista

agrario Alexander Ivánovich Herzen e incluye un elogio a otro, el revolucionario populista Nikolái Gavrílovich Chernyshevski, que pregonaba el derrocamiento de la aristocracia para instaurar un sistema socialista inspirado en las comunas agrarias (Stedman Jones, 2018*a*: 666-667).

En resumen, en marzo de 1868, recién publicado el primer volumen de *El Capital*, hay un punto de inflexión en la postura de Marx acerca de la Historia, la naturaleza humana y las comunidades rurales tradicionales. Durante más de veinte años había identificado el socialismo con un futuro postcapitalista. A partir de la lectura de Karl Maurer, reconsidera la viabilidad y longevidad de la comunidad aldeana, en particular de las aldeas germánicas primitivas, del *mir* ruso y del *mark* aún existente en Suiza y Prusia durante el siglo XIX (Stedman Jones, 2018*a*: 651-671).

Así, mientras que Engels permaneció fiel al enfoque teleológico compartido con Hegel que menospreciaba el potencial de las comunidades tradicionales, Marx terminó optando por un socialismo menos eurocéntrico y menos desarrollista, con el que ya había coqueteado en su juventud. Esta filosofía ambigua de la historia, producto de contingencias biográficas, fue vista como una debilidad por el marxismo ortodoxo y, por ello, objeto de nerviosismo desde el marxismo ruso de principios del siglo XX hasta la Venezuela chavista del siglo XXI.[8]

Desde luego, el debate acerca del potencial emancipador de los sistemas comunitarios de propiedad tiene gran relevancia para los indígenas latinoamericanos, al menos cuando son definidos en términos de la propiedad en común de la tierra y no de filiaciones familiares ancestrales o del dominio de la lengua local. Vale la pena abordar esa discusión sin la pesada carga de la censura engelsiana.

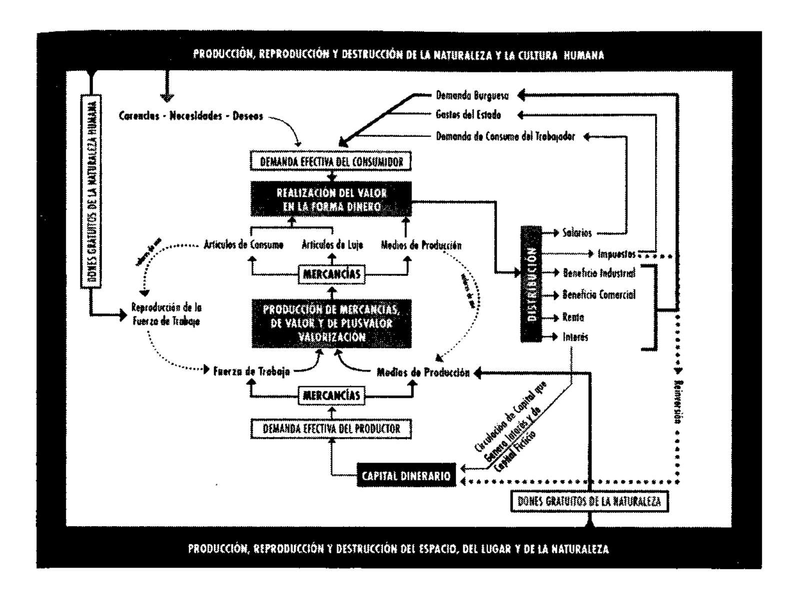
2. **El «marxismo metabólico» de Harvey como respuesta a Stedman Jones**

Como decíamos al inicio, en respuesta a Stedman Jones y a otros historiadores sociales que reconstruyen la vida de Marx,

8. Existen varios materiales de discusión recientes sobre la correspondencia Marx-Zasúlich, producidos en Venezuela. Véase, Figueroa, 2014.

Harvey (2017) trata de explicar la teoría marxista como totalidad enfocada en describir y criticar el capitalismo. Es necesario aclarar que reconocemos la complejidad de la lectura que Harvey ha hecho durante décadas de la obra de Marx y de los marxismos, de modo que en algunos volúmenes trabaja las teorías del imperialismo (Harvey, 2003), de la alienación (Harvey, 2014), etcétera. Pero el libro que mencionaremos aquí (2017) es el que contiene la respuesta a los trabajos históricos de Stedman Jones y Jonathan Sperber (Harvey, 2017). En él, Harvey aborda en particular los *Grundrisse* y los tres volúmenes de *El Capital* que, según él, le permitirían comprender, respectivamente, el capitalismo industrial enfocado en la producción de mercancías, el keynesiano que ataca el problema de la «realización del valor» de tales mercancías cuando son adquiridas y, finalmente, el capitalismo financiero, ocupado de la distribución del dinero para la producción y el consumo.

Harvey enfrenta la crítica de Stedman Jones y otros de que Marx habría sido incapaz de conectar las fases de producción y circulación en una teoría comprensiva (Stedman Jones, 2018*b*: 199). Responde con un esquema metabólico del capitalismo inspirado en el ciclo del agua (ver esquema 1, tomado de Harvey, 2018) para comprender las relaciones entre los siguientes tres momentos: (1) El proceso de producción industrial de mercancías descrito en el volumen I de *El Capital*, mediante la explotación de los trabajadores. (2) La evaporación de las mercancías para generar dinero cuando son efectivamente adquiridas, gracias a la capacidad de consumo de las personas (que es lo opuesto a su explotación mediante ingresos insuficientes). (3) Dicha tensión entre producción extenuante y consumo compulsivo, trabajo industrial y adquisición de mercancías, se resolvería gracias a la circulación del capital de la que se encarga el sistema financiero a través del otorgamiento de créditos. Pero, para lograr esta interpretación metabólica, Harvey tiene que hacer sus propios ajustes a los postulados de Marx y considera, por ejemplo, que precio y valor no coinciden ni siquiera tendencialmente, sino que requieren de la creación artificial de nuevas necesidades y de la incitación al deseo de consumo mediante la publicidad, el diseño, el lujo que distingue y otras estratagemas capitalistas:



Es obvio que para lograr esta interpretación, Harvey debe mezclar a Marx con los críticos contemporáneos de la sociedad de consumo. Desde este enfoque, tanto la tecnología como los servicios financieros y el resto de las mercancías son el pretexto del capital para acumular ganancias en un ciclo ininterrumpido, en el cual las personas viven alienadas, ya sea por la explotación, la manipulación de sus deseos y necesidades, o bien por las deudas adquiridas. Si en el pasado las personas fueron explotadas al operar las máquinas de vapor; hoy lo serían debido a que se les incita a comprar teléfonos inteligentes e Internet que les causan adicción, mientras que en el futuro probablemente sus vidas serán controladas mediante la inteligencia artificial y la geoingeniería que intervendrá en el clima. Para Harvey, por ejemplo, la propuesta de otorgar una renta básica universal, apoyada por los industriales aparentemente progresistas de *Silicon Valley*, sólo buscaría garantizar el poder adquisitivo de la población mundial para prolongar el consumo de tecnologías de la información; lo que, a su vez, permitiría la acumulación capitalista en *Silicon Valley*. Como se observa, el marxismo «metabólico» de Harvey está fundado en el escepticismo acerca de los aportes objetivos que ofrecen la tecnología, las mercancías y los servicios de bancos y casas de bolsa. En el sistema capitalista, según el geógrafo británico, el valor de uso estaría subordinado al valor de cambio.

Pero la anterior posición dista mucho de la defendida por Marx, para quien las fuerzas productivas son mucho más que pretextos para la acumulación de ganancia. Ellas existen objetivamente, arrasan con las viejas relaciones de producción y traen consigo grandes cantidades de riqueza. Harvey dice estar consciente del potencial emancipador de la tecnología pero cree que, históricamente, éste habría sido neutralizado una y otra vez por la acumulación de su propiedad en manos del capital. En ese sentido, su crítica deja de lado los postulados de economistas ortodoxos que atribuyen a la tecnología el aumento de la productividad en un juego de suma no nula, es decir, permitiendo tanto la acumulación capitalista como el aumento del poder adquisitivo de los trabajadores y el bienestar colectivo. Para el famoso economista Thomas Piketty, por citar un ejemplo, el crecimiento económico comprendería el aumento de la calidad de vida de la sociedad en general y no estaría completamente acaparado en pocas manos (a diferencia del dinero).

En resumen, Harvey suma su visión metabólica del capital a la lista de corrientes marxistas que han privilegiado unas cuantas obras de Marx como claves de su pensamiento: el marxismo humanista y su énfasis en los *Manuscritos* de 1844, el marxismo estructuralista centrado en el primer volumen de *El Capital*, el marxismo filosófico enfocado en los *Grundrisse* como reflexión bisagra en la obra de Marx, el determinismo tecnológico marxista obsesionado con el *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, el leninismo centrado en una lectura blanquista de la *Crítica del programa de Gotha*, etcétera. La gran crítica que debemos lanzar a Harvey es la de exagerar su lectura particular del volumen II de *El Capital* y con ella el hecho de que la realización del valor suponga la creación artificial de necesidades asociadas al consumo alienado, al grado de pasar por alto otras partes de la obra de Marx que reivindican claramente el potencial transformador de la tecnología. Harvey ocupa el extremo opuesto al de los deterministas tecnológicos marxistas que repiten la frase de que las fuerzas productivas liberadas por el molino de mano dieron origen a la sociedad feudal, así como las del molino de vapor a la sociedad capitalista.

En el Antropoceno, es decir, la era del plástico, del cambio climático y de la sexta extinción masiva de especies, el escepticismo de Harvey es terreno fértil para negar la urgencia de la

transición ecológica. El consumo de energías renovables, de tecnología cada vez más limpia y eficiente, no es un lujo o un engaño, como cree Harvey, sino un gesto elemental de responsabilidad y supervivencia. Las teorías del decrecimiento podrían aliarse peligrosamente con el escepticismo tecnológico de Harvey en una denuncia contra toda modernización, pero no son la mejor opción para la conciencia de especie y de planeta que deriva de Feuerbach y de lecturas abiertas de la obra de Marx, como la que nos ofrece Stedman Jones.

2.1. *Aportaciones de Stedman Jones para afinar el «marxismo metabólico» de Harvey*

Desde la gran crisis financiera de 2008, las explicaciones del segundo Marx, el de 1857-1858, han recobrado vigencia. Los países desarrollados, en la frontera tecnológica, parecen condenados a no crecer económicamente sino a tasas modestas y, algunos de ellos, están agitados por protestas o votos extremistas de ciudadanos que pierden su poder adquisitivo. Fetscher escribía, justo el año en que estalló esa gran crisis económica mundial, acerca de la obsolescencia de las predicciones económicas presentes en los *Grundrisse*:

> [...] ya es obvio que el capitalismo globalizado ha tenido éxito en contrarrestar 'la baja tendencial de la tasa de ganancia' por un tiempo tan largo que sus efectos han sido neutralizados para todos los propósitos, inclusive en momentos en que la presión generada por la publicidad para incrementar el consumo ha conducido a una trivialización de la existencia y a la destrucción progresiva de las bases naturales de la vida [Fetscher, 2008: 191-192].

Pero si la opinión de Fetscher parece efectivamente desafiada por las crisis financieras de 2008 y de 2020, ello tampoco significa una comprobación de lo que, como muestra Stedman Jones, el propio Marx siempre consideró meras tentativas de explicación. Entre los radicales y socialistas europeos de mediados del siglo XIX era muy común creer que el trabajo vivo era la única fuente de la riqueza y que, por lo tanto, la ganancia capitalista no podía derivarse directamente de las máquinas. En los apuntes de 1857 y 1858, conocidos como los *Grundrisse*, Karl combinaba esa premisa con la observación de una disminución

en el número de trabajadores con respecto al «capital constante» (digamos, para simplificar, las máquinas). Deducía de ambas que la tasa de ganancia del capital estaba declinando.

> Es ésta [ley], en todo respecto, la ley más importante de la moderna economía política y la esencial para comprender las relaciones más dificultosas. Es, desde el punto de vista histórico, la ley más importante. Es una ley que, pese a su simplicidad, hasta ahora nunca ha sido comprendida y, menos aún, expresada conscientemente [Marx, (1857-1858) 1987: 634].

Pero el carácter no definitivo de los *Grundrisse* y del volumen tercero de *El Capital* es invocado como argumento por Stedman Jones para contrastar la hipótesis de Marx de una tendencia decreciente de la tasa de beneficio con su actitud elusiva y dubitativa acerca de ese tema, a partir de 1864. Karl habría usado todo tipo de pretextos (problemas de salud, ocupaciones militantes y la censura prusiana) para eludir el hostigamiento de Engels y del Dr. Kugelmann para que concluyera el tercer tomo de *El Capital* (Stedman Jones, 2018*a*: 618-620). Ya fallecido, Engels descubre que en los manuscritos de este volumen, su autor enumera no solamente los factores que podían producir la caída de la tasa de ganancia, sino otros en sentido inverso. Según Stedman Jones, la frustración de Friederich por la ausencia de lo que esperaba encontrar para respaldar el discurso del partido socialdemócrata alemán lo llevó a cometer una deshonestidad intelectual, inusual en él.

> Lo que Karl había reunido era, a lo sumo, una panoplia de circunstancias antagónicas en las que el capital podía verse *erschüttert* (perturbado). Engels era, por lo general, un editor escrupuloso o incluso tímido, pero en este caso sustituyó el término por *zusammengebracht* (colapsado) [Stedman Jones, 2018*a*: 650].

David Harvey también intentó criticar la mala fe de Engels de tratar de alterar el pensamiento de Marx y persuadir a la posteridad que el capitalismo avanzaba hacia el colapso por la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Pero, bajo la presión de sus camaradas marxistas, reculó (Callinicos y Choonara, 2016). Así, a su manera, Harvey sigue siendo un marxista tradicional que considera como dogma de fe que el sistema capitalista se derrumbará por la decena de contradicciones de que adolece.

Por ejemplo, las dificultades de invertir el enorme capital acumulado que llevan a los capitalistas a realizar toda suerte de maniobras financieras y políticas en última instancia suicidas (como desposeer a comunidades, es decir robar, bienes comunes). O el hecho de reducir costos de producción a tal grado que se queden los trabajadores sin poder adquisitivo y, así sucesivamente, se reduzca la producción (Harvey, 2014). La dinámica en espiral del capitalismo metabólico sería, en última instancia, autodestructiva, dice Harvey desde un engelsianismo renovado.

Harvey como Engels dice tener, al final, las certezas que Marx nunca tuvo. Los análisis de Stedman Jones permiten lanzar una crítica al «marxismo metabólico» de Harvey a partir de la distinción entre obra publicada por Marx y bocetos para la reflexión personal. Concretamente, el historiador inglés muestra lo poco seguro que Marx estaba del material que sería más tarde los volúmenes II y III de *El Capital*. Es cierto que Karl mismo era partidario de un enfoque armonizador de su obra entera, como leemos en la carta a Engels del 31 de julio de 1865: «sean cuales sean los defectos que puedan tener, éste es el valor de mis libros: todos forman un todo artístico» (Marx y Engels, 1976: 43). Pero es importante notar que esta cita hace referencia explícita a los libros, es decir, obras acabadas y con el *imprimatur* del autor; y no parece referirse a los manuscritos no publicados (como los *Grundrisse* y los volúmenes II y III de *El Capital*, que Harvey considera centrales, despojándolos de las dudas que cosquilleaban en Marx mismo y que los historiadores insisten en tomar en cuenta).

Por un lado, que al último Marx, menos revolucionario y más sindicalista, reformista y republicano, se le suela ignorar en nombre del carácter comunista revolucionario del primero, es una contingencia que no debe servir para concebir a uno de ellos como el «verdadero». Por el otro, el contexto histórico de uno y otro nos permite, desde la filosofía política, evaluar la pertinencia de unas y otras obras. El Marx construido en el siglo XX estaría fuertemente basado en dos tipos de obras cuestionables: los panfletos políticos coyunturales y los bocetos no publicados (y, quizá, no publicables desde la perspectiva de Marx). El volumen I de *El Capital* es una excepción, desde luego, por tratarse de una obra publicada y también parte del canon del marxismo ortodoxo. Pero los propios Marx y Engels reconocían el carácter coyuntural y panfletario de *El manifiesto* y no le atribuían la posi-

ción central que muchos profesores universitarios y de bachillerato le otorgan, fascinados por la agitación que produce en el espíritu de los jóvenes.[9] En la *Crítica al programa de Gotha*, texto tardío que no es analizado por Stedman Jones pero que confirma algunas de sus conclusiones, Marx reclama a Lasalle y a sus sucesores por su uso de *El manifiesto*, por exigir la abolición de los salarios, la educación igualitaria de todas las clases sociales y por haber adoptado una visión binaria maniquea de las clases sociales, según la cual fuera del proletariado todas las otras constituirían un bloque reaccionario (Marx, 1875). Paradójicamente, este texto sirvió a Lenin para justificar una lectura blanquista simple de la transición hacia el comunismo. Es cierto que Marx evoca en un párrafo aislado de esa obra la figura, romana en su origen, de la *dictadura* para transitar a la nueva sociedad, pero, como muestra Stedman Jones (2018*b*: 200), dicha transición revolucionaria es para él en esos años un proceso largo y multifacético. Por lo demás, en ese texto, Marx es claro al advertir que al momento de estar escribiendo la única sociedad existente era la burguesa y resultaba absurdo forzar en ésta instituciones utópicas que pertenecían a mejores tiempos futuros.

3. **Conclusión: del alienante marxismo dogmático a la provechosa lectura filosófica de la obra de Marx**

Una infracción mayor para la profesión de científico consiste en alterar los hechos para tratar a una mera hipótesis de trabajo de otro científico como una verdad demostrada por éste. Esa falta intelectual mayor fue cometida por los padres fundadores del marxismo del siglo XX, con consecuencias que pagamos hasta nuestros días. Más sorprendente aún, como hemos visto, es que brillantes marxistas contemporáneos como David Harvey, entre muchos otros, se nieguen a enmendar el error.

---

9. Si bien esta tesis de Stedman Jones está brillantemente expuesta en su libro, no borra el hecho de que Marx fue menos reformista en los años cincuenta y sesenta que otros jóvenes hegelianos. Por ejemplo, rompió con Arnold Ruge, el nacionalista republicano, para autoproclamarse comunista y, al final de sus respectivas vidas, Ruge es condecorado por Bismarck mientras que Marx muere en la pobreza, habiendo defendido la experiencia insurreccional —si no revolucionaria— de la Comuna de París de 1871 y estando vinculado a asociaciones obreras.

Una de las mayores aportaciones de la biografía de Marx escrita por Stedman Jones es mostrar el aprecio del primero, después del fracaso militar de las revoluciones de los años cuarenta del siglo XIX, por el sindicalismo y la democracia británicos, por la libertad de prensa estadounidense, así como por el cambio pacífico que permitió la participación política progresiva de los trabajadores en huelgas, partidos políticos no clandestinos y elecciones en diversas partes del mundo. Otra de sus contribuciones consiste en mostrar el carácter relativamente abierto de la obra de Marx con respecto al futuro del capitalismo y su aprecio hacia formas de organización no capitalista. Todo ello contra la versión dogmática promovida por Engels y asimilada por los primeros marxistas alemanes y rusos (como Kautsky y Plejánov). Este último tratamiento del marxismo identificó la obra de Marx con leyes inexorables del porvenir, así como con una modernización avasalladora y destructora de formas tradicionales de organización social.

Coincidimos entonces con Stedman Jones en que el Marx del siglo XX es en buena medida una falsificación. Pero frente al oficio narrativo del historiador inglés, es necesario el trabajo de los especialistas en filosofía para la interpretación del pensamiento marxista e, incluso, para la reconstrucción racional de una teoría de la justicia marxista, más respetuosa de las fuentes. Creemos que la filosofía marxista debe ser entendida, además de como una teoría social particular que señale la importancia del conflicto y de las clases sociales (Collins, 1996), como un modelo teórico sobre el capitalismo que trate de explicar su funcionamiento y sus crisis, desde un enfoque histórico y crítico (Habermas, 1990; 1973). En este último sentido, el «marxismo metabólico» de Harvey es una gran aportación. Sin embargo, su reciente interpretación (Harvey, 2017), impulsada en parte como respuesta al trabajo de Stedman Jones, está aún muy cerca de la falsificación engelsiana que dio origen al marxismo ortodoxo. Es cierto que, a la muerte de Marx, los volúmenes inéditos de *El Capital* presentaban suficiente coherencia y claridad para ser publicados como *manuscritos inéditos*, pero su tratamiento editorial y hermenéutico no debe ser el mismo que reciben los libros realmente aprobados por su autor. Una hipótesis científica, por más bellamente que esté escrita y analizada, no deja de ser una hipótesis científica. Y ya no digamos la gravedad que tienen las pequeñas, pero centrales, alteraciones cometidas por

Engels, Plejánov y Axelrod, que expone Stedman Jones acerca, respectivamente, del determinismo económico y de las comunas rurales rusas.

La obra de Marx contiene una visión compleja y continua del conflicto social, aunque los conceptos que haya empleado se ajustaran a lo largo del tiempo: de la opresión de ricos contra pobres (en los escritos jurídicos de juventud) al antagonismo entre burgueses y proletarios (en el *Manifiesto*) y, de éste, a la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción que necesita una teoría compleja de las clases sociales.

Es una trivialidad decir que, como la de todo ser humano, la vida de Karl Marx estuvo plagada de contingencias y que, sin ellas, su obra habría sido otra. En cambio, no es trivial identificar de manera específica —como hace Stedman Jones— algunas de esas contingencias. Esperamos que tampoco haya sido trivial rastrear, en este ensayo, algunas conclusiones filosóficas de esos eventos aleatorios. La biografía de Marx que debemos a Stedman Jones contribuye a mostrarnos la aleatoriedad del Marx reconstruido en el siglo XX a partir de una selección interesada de sus escritos. El historiador británico reconoce, desde el título de su libro, la grandeza de Marx, pero muestra también que los libros de éste deben mucho a cada uno de los grandes hegelianos con los que debatió y que la estatura del héroe que se construyó en el siglo XX no puede establecerse desproporcionadamente respecto a quienes le aportaron tanto.

Como buen historiador, Stedman Jones narra cómo el Marx histórico, el individuo que vivió realmente en el siglo XIX, escribió muchas veces con la mirada puesta en la actualidad del momento. Sin embargo, desde una perspectiva filosófica, el caso del renano no es distinto del de Platón, Descartes o Hume. Todos estos autores habrían podido declarar «je ne suis pas platonicien, cartesian, humien», como Karl respondió a Lafargue «je ne suis pas marxiste».[10] Mientras las tesis teóricas derivadas de los escritos de Marx sean correctas, las contingencias biográficas del autor servirán para comprender la genealogía pero no para desactivar la palabra de ese tremendo pensador.

10. Por ejemplo, llamamos «Ley de Hume» a un postulado extraído de los escritos de David Hume según el cual, para alcanzar una conclusión normativa, debe haber al menos una premisa normativa; pero, aunque la ley sea correcta, Hume formuló su idea en un contexto particular (Rawls, 2001: 98-101).

En conclusión, si el Marx del siglo XX es en parte una falsificación, no toda reconstrucción de su pensamiento está condenada a serlo, pues las técnicas contemporáneas de investigación histórica y de interpretación de textos pueden ser muy rigurosas en la medida en que estén abiertas a la discusión académica permanente y en que respeten las dudas manifestadas por los autores. El propio historiador británico nos acerca a un sistema marxiano adecuado, porque enfatiza el carácter hipotético y abierto de los *Grundrisse* y de los volúmenes II y III de *El Capital*, a diferencia de Harvey.

Aunque algunos lectores vean en la biografía escrita por Stedman Jones la prueba de la inexistencia de un sistema marxista, en realidad la resistencia de Marx a formular una teoría rígida y determinista (como la totalidad metabólica que quiere Harvey), debe entenderse más bien como una reflexión abierta a ciertos escenarios. Una teoría sensible a la contingencia. La vida de Marx muestra que el joven que creía en la posibilidad de superar la alienación y conquistar la libertad humana seguía vivo en el viejo que se resistía a suscribir profecías mecánicas. Al final de su existencia, Marx seguía creyendo que «[l]a lucha de clases y la competencia no eran fruto de una necesidad asociada a un impulso natural, sino consecuencia de que el hombre viviera su propia historia en circunstancias alienantes» (Stedman Jones, 2018*a*: 651).

Gracias a historiadores como el que nos ocupó en este ensayo, podemos afirmar que la filosofía marxista no debe ser entendida como la destilación forzada que hacen los glosadores de las «verdaderas» leyes enseñadas por Marx en apuntes y retocadas por Engels, como la llamada teoría del valor o la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. La lectura de la obra de Marx debe respetar las dudas y las certezas que expresó su autor, las contingencias históricas y las continuidades que revelan un núcleo en la teoría. No es lo mismo el tomo I de *El Capital*, con el *imprimatur* de Marx, que esbozos como los *Grundrisse* o los tomos II y III publicados póstumamente con ayuda de Engels. No tienen el mismo valor teórico e intelectual un discurso encendido, en un contexto revolucionario inédito en toda Europa, como es el *Manifiesto del Partido Comunista*, que el conjunto de los estudios históricos de Marx y Engels sobre las clases sociales. Todos esos textos son el pensamiento de Marx, pero, como en otros autores clásicos, deben ser interpretados con rigor hermenéutico y honestidad intelectual.

Bibliografía

BRUHAT, Jean (1984): «El socialismo francés de 1815 a 1848», en J. Droz (1976), *Historia general del socialismo. De los orígenes a 1875*. Barcelona: Destino.

CALLINICOS, Alex y Joseph CHOONARA (2016): «How not to write about the rate of profit: A response to David Harvey», *Science & Society*, vol. 80, nº 4, pp. 481-494.

CAMUS, Albert (1982): *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza Editorial.

COLLINS, Randall (1996): *Cuatro tradiciones sociológicas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

FETSCHER, Iring (2018): «Individuos emancipados en una sociedad emancipada: la sociedad post-capitalista esbozada por Marx en los Grundrisse» en M. Musto (ed.), *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 199-222.

FIGUEROA, Amilcar (2014): «Carta a Vera Zasulich (Marx)», en *Escuela de cuadros*, nº 139. Caracas. Vídeo disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=y1Awg2A913c>.

FÖLDÉNYI, László (2006): *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

FOSTER, John Bellamy (1999): «Marx's theory of metabolic rift: Classical foundations for environmental sociology», *American journal of sociology*, vol. 105, nº 2, pp. 366-405.

FOUCAULT, Michel (2006): *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GALINDO, Jorge (2008): *Entre la necesidad y la contingencia: autoobservación teórica de la sociología*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

GUHA, Amalendu (1977): «Lenin on the Agrarian Question», *Social Scientist*, vol. 5, nº 9, pp. 61-80.

HABERMAS, Jürgen (1973): «A postscript to *Knowledge and Human Interests*», *Philosophy of the Social Sciences*, nº 3, pp. 157-189.

— (1990): *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus.

HARVEY, David (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Malden: Blackwell.

— (2003): *The new imperialism*. Oxford: Oxford University Press.

— (2014): *Seventeen contradictions and the end of capitalism*. Oxford: Oxford University Press.

— (2017): *Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason*. Oxford: Oxford University Press.

— (2018): «El rechazo de Marx a la teoría laboral del valor», en J.J. Manrique (trad.), *Marxismo crítico*. 18 de septiembre. Disponible en: <https://marxismocritico.com>.

KOJÈVE, Alexandre (1947): *Introduction à la Lecture de Hegel*. París: Gallimard.
KUHN, Thomas (2011): *La estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
LAUDAN, Larry (1978): *Progress and its problems: Towards a theory of scientific growth*. Berkeley: University of California Press.
LUKÁCS, Georg (1972): *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*. MIT Press: Cambridge.
MARX, Karl (1864): «Address of the International Working Men's Association», *MEGA*, vol. I, nº XX, pp. 8-9.
— (1875): «Kritik des Gothaer Programms», *MEGA*, vol. I, nº XV, pp. 3-25.
— (1881): «The reply to Zasúlich», en T. Shanin (1983), *Late Marx and the Russian road: Marx and the peripheries of capitalism*. Nueva York: NYU Press, pp. 123-124.
— (1980): *Contribución a la crítica de la economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI.
— (1987): *Grundrisse*. Vol. 2. Ciudad de México: Siglo XXI.
— y Friedrich ENGELS (1974): *La ideología alemana*. Montevideo: Editorial Pueblos Unidos.
— y Friedrich ENGELS (1976): *Textos sobre la producción artística*. Madrid: Alberto Corazón.
MOUNT, Ferdinand (2016): «Leaving his marks», *The Times Literary Supplement*, 21 de septiembre de 2016. Consultado en línea el 18 de enero de 2019: <https://www.the-tls.co.uk>.
RAWLS, John (2001): *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.
— (2004): *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona, Buenos Aires y Ciudad de México: Paidós.
ROEMER, John (1985): «Should Marxists be interested in exploitation?», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, nº 1, pp. 30-65.
— (1988): *Analytical foundations of Marxian economic theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1982): *Filosofía y economía en el joven Marx: (los Manuscritos de 1844)*. Ciudad de México: Grijalbo.
SPERBER, Jonathan (2013): *Karl Marx: A nineteenth-century life*. Nueva York: WW Norton & Company.
STEDMAN JONES, Gareth (2018*a*): *Karl Marx. Ilusión y grandeza*. Barcelona: Taurus.
— (2018*b*): «Karl Marx's changing picture of the end of capitalism», *Journal of the British Academy*, nº 6, pp. 187-206.
WHEEN, Francis (2015): *Karl Marx*. Barcelona: Debate.

TRABAJO Y NARRATIVA DE VIDA. HACIA UNA COMPRENSIÓN REVIFICADA DE LA LUCHA DE CLASES

Norma Hortensia Hernández García
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

Atendiendo puntualmente al título del tema que nos convoca, con mi intervención deseo tocar, al menos brevemente cada uno de los tres aspectos por los que se propone abordar a Marx. Primero, se ha considerado un detalle de su biografía, que por su peculiaridad nos enfrenta a una ruptura respecto a la imagen a través de la cual el gran revolucionario se ha incrustado en el imaginario social: El hombre de abundante barba y mirada severa, cabeza de la *Internacional*, que una vez se afeitó. Retomar un momento de crisis en la vida de Marx, dará pauta para pasar de la singularidad de la experiencia a la manera general en que el ritmo de producción marca la lógica de la vida de los individuos en la modernidad. Así, en segundo lugar, el concepto fundamental que se expondrá es el de la categoría «trabajo» y su función, tanto dentro del esquema teórico de *El Capital* como en su efectividad en el desarrollo que la sociedad ha tenido hasta nuestros días. Por ello, la argumentación que se presenta pasa por los conflictos que surgen en la formación de la subjetividad en las urbes contemporáneas. En breve, retomamos la posición teórica de Marx, tanto con la categoría «trabajo», como «plusvalor» y «plusvalor relativo», y las probamos en el modo en que los seres humanos viven, a saber, disociados de su entorno al envejecer. En la parte final de nuestra argumentación, al colocar del modo precedente las circunstancias, deseamos incidir en uno de los puntos medulares del Marx revolucionario, en específico, respecto a la necesaria transformación de la sociedad a través de la lucha de clases. Con ese aliento, ponemos de manifiesto la necesidad de recalibrar (dar nueva vida) al concepto de lucha de clases, que desde nuestra lectura de Marx es más revolucionario que teórico, por lo que tratamos de introducir en la definición de

clase social a la vulnerabilidad del individuo, cuya narrativa de vida se desenvuelve en el marco del proceso de producción.

El texto que se presenta a continuación se propone destacar la fuerza explicativa de la posición teórica de Marx en el entrecruce de un aspecto del devenir humano que él mismo experimentó dolorosamente: el envejecimiento. Como se verá en el desarrollo de esta exposición, concentramos nuestro interés en Marx el teórico, no obstante, aprovechamos la ocasión del tema que tratamos para destacar un pasaje frecuentemente dejado de lado en el transcurso de la vida de Marx el hombre.

Evidentemente la biografía de una personalidad como la de Karl Marx, tanto por su impacto en los acontecimientos mundiales, como en su aporte al desarrollo del pensamiento, justifica ampliamente el interés de ocuparse hasta de los pequeños detalles de su vida cotidiana, para lo cual sus biógrafos más recientes se han sumergido en investigaciones profundas, aprovechando el camino recorrido por trabajos previos y el acceso a una documentación cada vez más completa. Con tal pauta, Mary Gabriel en *Amor y Capital* (2014) escribe que antes de cumplir sesenta y cuatro años Marx se afeitó la barba y cortó la abundante melena.

Tal gesto podría considerarse tan trivial como cualquier afeite que un miembro de la sociedad burguesa podría llevar a cabo, sin embargo, en el caso de Marx, por la imagen que conservamos de él, adquiere una dimensión muy singular. Tan es así que ha motivado hacerle punto de partida para la reflexión de su vida de revolucionario, como hace Uwe Wittstock en *Karl Marx beim Barbier: Leben und letzte Reise eines deutschen Revolutionärs*. Se pueden elaborar variadas conjeturas sobre el significado de tamaña transformación, de la cual él mismo hace referencia en una carta dirigida a Engels, por la que sabemos que antes de «sacrificar la barba en el altar del barbero argelino» se hizo retratar. Mary Gabriel (2014: 609) señala el asunto como una crisis de la edad. Por mi parte, el aspecto que deseo destacar, más que reparar en un estado mental y emocional del gran pensador, tiene que ver con las circunstancias por las que atravesaba cuando renunció a algo tan simbólico en él (y su compañero Engels, fundador en su juventud de un club del bigote).

Narra la biógrafa que el acto se llevó a cabo en un accidentado viaje de cura. Bajo distintas circunstancias la familia Marx realizó este tipo de viajes, de acuerdo con las costumbres de su tiempo. En la isla de Wight, Jenny y Karl Marx vivieron momen-

tos felices, pero en 1882 Marx era viudo y estaba enfermo. No era conveniente que permaneciera en Londres, por lo que su médico recomendó que se fuera lo más al sur posible; lo cual también era un problemático, pues tenía órdenes de arresto en diferentes países. Así que, después de pasar por Argentuil en donde visitó a sus nietos (procurándose unos días alegres), emprendió en solitario el camino a Argelia. En esa última aventura podemos identificar ciertas marcas sociales que efectivamente delatan su vejez, pues no se trata únicamente de un hombre enfermo, sino de la soledad de quien solía estar rodeado de su familia.

Se debe notar que los biógrafos de Marx, más que describir una salud frágil, señalan la dureza de las recurrentes enfermedades que padeció y el modo en que las enfrentó, de manera que el viaje a Argel de 1882 implicó algo más que la búsqueda de salud. Si a la vejez se le caracteriza por las pérdidas, «por tener que renunciar a aquello que hemos sido», en tal ocasión quedó por completo de manifiesto. No únicamente porque como él deja ver en una carta que dirige a Engels en esos días, la añoranza de su recién fallecida esposa se incrementa, también porque ninguna de sus hijas le acompaña. La ausencia más evidente es la de su hija menor (y soltera), Eleanor. Según otra costumbre de la época, en ella recaería el deber de cuidar de su envejecido padre, pero en un viaje anterior, había manifestado, a través de malestares nerviosos, la frustración que tal tarea implicaba. Eleanor deseaba «hacer algo» con su vida, con su inteligencia y su talento. Marx no había considerado un mal aquello que en el curso de los acontecimientos parecía lo ordinario, pero cuando se puso en evidencia lo contrario, el padre rechazó imponerle a su hija el sacrificio de su juventud al cuidado de un viejo. Según su correspondencia y sus acciones, Eleanor encontraba frente a sí un horizonte abierto, con toda la capacidad dentro de sí misma para delinearlo y el ofrecimiento social de su realización. Tenemos, pues, la afirmación individual que encuentra un obstáculo en el vínculo familiar. No es que interese a nuestra exposición el rumbo que tomaron los acontecimientos, el recuento de las experiencias dolorosas que la vejez y la condición de ser mujer en la época victoriana implicaron,[1] sino que encarnan una escena que

1. Es claro que Eleanor Marx es más que una mujer victoriana. Como afirma en su biografía Rachel Holmes (2015), se trata de una escritora revolucionaria, una mujer revolucionaria y una revolucionaria, en breve, fue «una

es posible en el marco de la vida moderna. Se trata de un conflicto constante en las urbes contemporáneas, que se intensifica en la velocidad y exigencia de productividad y realización de sí que se exige a los individuos, ese mundo material de cuya producción Marx da cuenta cabal.

Si consideramos el aporte de Marx en el ámbito del desarrollo del pensamiento filosófico, tenemos que su interés fundamental es hacer inteligible un mundo que se ofrece a la consciencia como una abstracción. Enfáticamente, a lo largo de *El Capital* constantemente se remarca el combate que ha emprendido contra las abstracciones, que no sólo conducen a los seres humanos a asentir a la realidad inmediata, sino que hacen parecer a las desigualdades sociales y la explotación, por ejemplo, como algo naturalmente determinado. De modo que la objetividad inmediata del mundo, para ser comprendida, requiere del despliegue de las condiciones (premisas materiales) que dan lugar a la forma en que tanto las cosas como las relaciones sociales se nos aparecen, por lo que es necesario poner atención a su historia.

En su proceder frente a la proyección del sentido de la historia, articula un devenir histórico pensado como la concatenación lógica de los antagonismos entre dominados y dominantes (en el cual la lucha es un rasgo determinante y no una marca del destino) y el desenvolvimiento de las fuerzas productivas por el trabajo; pues este mismo, en tanto ser genérico del hombre, marca la transformación de la naturaleza a través de los medios con los cuales se apropia de ella; posición que detalla en *La ideología Alemana*, pero que es el rasgo de unidad que mantiene en su despliegue teórico. Unidad que se puede percibir en el siguiente pasaje de *El Capital*:

> El *proceso de trabajo*, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y *abstractos*, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural por las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad [Marx, 2007: 223].

---

persona de palabra y acción». El punto a destacar respecto al modelo de la estructura familiar en la Inglaterra Victoriana, es el grado de penurias a las cuales Karl Marx estaba dispuesto a someterse por educar a sus tres hijas logradas y las expectativas de vida que cabía concebir para cada una de ellas.

El trabajo es el metabolismo de la naturaleza a partir del cual se genera el mundo material en que se desenvuelve nuestra experiencia de vida. De suerte que a su juicio, si observamos las herramientas que en cada época los hombres han utilizado para transformar al mundo, a manera de fósiles, podríamos trazar una línea del tiempo que marca las épocas en las cuales los seres humanos han cargado de significado sus vidas. Tener la fuerza para «voltear a un animal de una pedrada» implica relaciones cargadas de significado, sobre lo cual versa su propia reflexión.

La cualidad crítica de su pensamiento es el rechazo de lo inmediato como algo dado, para desenvolver la trama relacional en la cual reside la verdad. Es por esa razón que elabora una crítica a las categorías de la economía clásica, que se asumen como ideas dadas a partir de una «supuesta evidencia», procediendo a interrogarlas. En mi intervención deseo destacar ese aspecto crítico del proceder de Marx para pensar el modo en que se desenvuelve la vida de los individuos (lo que me he atrevido a llamar narrativa de vida), la cual obedece a la instauración de una «lógica de la vida», categoría que retomo de Jan Amery (1999) a partir de la cual se intuye aquello que se espera de los seres humanos en cada etapa del desarrollo de su existencia. El interés que guía a la presente exposición no centra su atención en la manera en que dentro de cada experiencia particular el sujeto se relaciona consigo mismo, sino al modo en que en las subjetividades encuentran su lugar de pertenencia, en breve, las formas de conducta y acciones concretas que se esperan de cada uno en un ámbito en que para satisfacer las necesidades básicas de la vida, gobierna el intercambio generalizado de las mercancías, y aunque la afirmación de la vida individual como proyecto a realizar es la que prevalece, la cadena de interdependencias que atan y condicionan a los individuos es más ineludible.

La idea que deseo presentar, de manera sucinta, es la siguiente: Uno de los problemas acuciantes del entorno contemporáneo es el no-lugar de la vejez. A pesar de que los seres humanos en su acción individual y en conjunto crean el mundo material y simbólico en el cual nos movemos, las aportaciones que cada uno hace al proceso de creación y transformación del mundo se borran y pulverizan del mismo modo que los cadáveres en el crematorio, así que antes de que los seres humanos concretos perezcan, se les echa fuera del proceso productivo (fuente privilegiada de sentido en el mundo contemporáneo) y viven el resto

de sus días en un entorno que les excluye de las relaciones que se consideran constitutivas de la sociedad.

No queremos referirnos aquí al planteamiento demográfico que aborda al envejecimiento como problema, tal como presentan estudiosos como George Magnus (2011) en relación con las cargas sociales y económicas que representa. Desde esa perspectiva, el problema de la vejez es enteramente visible, particularmente por su carácter desestabilizador. Si el envejecimiento se nos muestra como factor de desestabilización del tejido social, no es únicamente porque de suyo la edad biológica (el desgaste del cuerpo) de los individuos sea conflictiva al envejecer, tanto porque la edad social a través de la cual se adjudican derechos y deberes a los individuos, atraviesa el ámbito político, económico y social. Por nuestra parte, siguiendo el aliento de Marx (para quien el crecimiento de la población y la distribución de la riqueza no es el punto decisivo en la transformación de la sociedad, sino la manera en que se organiza el trabajo y se producen las condiciones materiales de existencia) el enfoque que deseamos exponer es el modo en que la división social del trabajo administra el ciclo de vida de los trabajadores estandarizándolo, y en el desarrollo que el capitalismo ha alcanzado, coloca sobre el individuo la carga completa de sí mismo. Tenemos así que en el modo de producción capitalista, la vulnerabilidad del sujeto envejecido es la que no tiene lugar, y en el ámbito de la experiencia particular, es decir, en el espacio en el que se desenvuelve la vida de los individuos, todo rasgo del sujeto envejecido ha de ser, si no negado, al menos borrado (o disfrazado), actitud a la que Robert Redeker (2017) llama «jovenismo».

El tema de la afirmación individual tiene una problemática filosófica de gran envergadura. Se incrusta en el corazón de la modernidad, particularmente al reconocer que el sujeto individual puede formular una idea de sí e intentar realizarla en el mundo. Sin embargo, esa misma idea se confunde con una fundamentación esencialista del individuo. La promesa de la modernidad es la coincidencia de los seres humanos con su propio mundo, sin embargo, que seamos capaces de figurarnos un horizonte en el cual la realización de las potencialidades humanas sea asequible para todos, no implica que efectivamente avancemos en tal dirección, o que la realización de la idea de libertad y plenitud vaya a la par del desarrollo del capitalismo. En breve, modernidad y capitalismo no son sinónimos. Marx resalta este punto en

El Capital, en donde nos muestra la invención del individuo, para firmar el contrato por la venta de su fuerza de trabajo:

> La *esfera de la circulación o del intercambio de mercancías*, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén *de los derechos humanos innatos*. Lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la propiedad y *Bentham*. *¡Libertad!*, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo la *fuerza de trabajo*, sólo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El *contrato* es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica *común*. *¡Igualdad!*, porque sólo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. *¡Propiedad!*, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. *¡Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo [Marx, 2007: 214].

Desarticularlo de todo vínculo, e incluso, generar la ilusión de una autosuficiencia y oposición entre los individuos, es la condición de la forma de producción capitalista, la cual es una premisa histórica y tiene implicaciones de forma importantes, porque indica que responde a un proceso de transformación de las relaciones sociales en donde el Capital se va instaurando y en la medida en que se va desarrollando. De modo que los pactos morales con los individuos vulnerables de los lugares en que se instaura, se satisfacen de diferente manera.

Como el contrato de trabajo por el cual se compromete un ser humano a vender su fuerza de trabajo involucra sólo a ésta y su precio es el de la reproducción de las condiciones de su existencia y no su vida misma, quedan aspectos de esta última que también deben ser asistidos, los cuales oscilan en el balance de lo que su comunidad de pertenencia puede aliviar y su traspaso al Estado. Dicho en otros términos, y visto desde la óptica del trabajo en nuestros días, si bien el Capital no compra la vida de los individuos sino su fuerza (entendida tanto en sus capacidades como en su atención) coloniza de tal modo el tiempo de vida de los individuos, que la satisfacción del pacto con los miembros envejecidos se traspasa al Estado. Los viejos, de esta suerte, aparecen como una carga. No queremos afirmar que no existan formas de envejecimiento feliz, que con los recursos a su alcance, algunos individuos enfrenten la desposesión progresiva que impli-

ca la última etapa de su vida (Le Breton, 2016: 132) de manera asertiva; sin embargo, el escenario más frecuente es el de la indigencia de sentido que se muestra tanto en el estado vulnerable del aparato psíquico de los sujetos, como en la exacerbada explotación de la imagen de la juventud.

Para avanzar en nuestra exposición, proponemos revisar brevemente la problemática del no-lugar de la vejez, considerando su dimensión espacial, producto directo de las relaciones de producción capitalista plenamente establecidas, particularmente en los espacios urbanos, así como en los discursos de saber que parecen interesarse en el tema. Con ello, pretendemos dar pauta a la comprensión de lo que se ha establecido como lógica de la vida, tratando con Marx, de apostar por una comprensión de la historia humana que no tiene nada de natural, aunque se proyecte con la linealidad que apuntamos anteriormente, lo cual ancla su punto de análisis entre la consideración del ser genérico del hombre y la creación de los hombres (subjetividades) a través de la transformación del mundo natural. Esta última consideración resulta crucial para nuestro avance, pues hacia lo que deseamos arribar es a la reivindicación de una clase fundamental[2] que si bien en tiempos de Marx aspira a reconocerse de manera unificada en el proletariado industrial, en nuestros tiempos (que no son los del fin del trabajo, como algunos teóricos desearían, y parecen disgregar la unidad del trabajador en divisiones jerárquicas) sólo puede unificar en una lucha antagónica a la clase trabajadora por la vulnerabilidad de sus propios cuerpos. Para decirlo con Han Byun-Chul (2012), en la actual sociedad del rendimiento, en la cual la afirmación de las individualidades no sólo borra los vínculos necesarios para la

2. Categoría que utiliza Bidet (2017: 61), y con la que coincidimos por considerar que la definición de clase que parte de la posición respecto a la posesión de los medios de producción es insuficiente. Al respecto, la clase fundamental «trabaja y vive a través de la mediación de estos dos principios racionales, mercado y organización, que constituyen los bienes comunes de la humanidad. Sin embargo, precisamente a través de estas mediaciones, a través de su "instrumentalización" en la relación moderna de clase, la clase fundamental resulta dominada y explotada. Ésta se divide en diversas fracciones (asalariados públicos, privados, independientes)». Desde nuestra perspectiva, la idea de clase fundamental se propone como un medio de identificación en la lucha antagónica, en aras de una integración de clase que se defina tanto por el lugar que se ocupa en el proceso como por la vulnerabilidad a la que el mismo nos somete.

subsistencia del sí mismo, también promueve la autoexplotación, consideramos que la decadencia de nuestro cuerpo como determinación de nuestra naturaleza biológica, se puede constituir en el factor decisivo para la transformación de la sociedad, la cual no se debe dejar librada al azar.

La idea del no-lugar de la vejez ha sido tratada puntualmente por el antropólogo francés David Le Breton (2016), quien en *Desaparecer de sí*, dedica un capítulo a problematizar sobre el envejecimiento y el Alzheimer. Observa que esa etapa de la vida de constantes duelos, en donde se van borrando tanto las relaciones significativas, como la imagen del ser humano que se solía ser, las oscilaciones de crisis tanto del aparato psíquico del individuo como del cuerpo van mermando el sentido en el que cada uno se podía afirmar. Ahora bien, esas crisis significativas no sólo tienen que ver con las cosas que se tenían y con las complicaciones de la movilidad del propio cuerpo. El punto nodal es la estrechez que va cercando el espacio habitable. Es en otro texto, *Antropología del cuerpo y modernidad*, en donde Le Breton (2002) señala el punto neurálgico del problema, las casas de las urbes capitalistas tienen un espacio tan reducido, que al crecer la familia, los ancianos carecen de lugar. El problema no se restringe a los lugares de residencia para ancianos, al que algunos con suerte y recursos van a parar, donde la tristeza de la existencia se resume en esperar en los pasillos la comida y la muerte, sino en las casas, cuyos años productivos colaboraron en obtener (condiciones de supervivencia por las cuales trabajaron durante su vida y entregaron al capital el resultado de su trabajo), sin embargo, considerando particularmente las condiciones de la familia extendida, en tales casas no tienen más lugar.

Desde diferentes observatorios, variadas voces han señalado el carácter destructivo de las urbes contemporáneas, generadoras de desperdicios y sufrimiento. En ese tenor, se presenta la paradoja de una alta expectativa de vida en la ciudad respecto al campo. Lo brutal de tal situación no es el incremento de una población dependiente, sino la estrechez de espacios para desarrollar narrativas de vida propias, en particular para los ancianos. Si bien podemos estar de acuerdo con Le Breton en que la vejez no es cuestión de edad, sino de relación con el mundo (2016: 130), la urbe desecha a los viejos, definiéndoles como grupo etario a partir de fronteras económicas. Un breve ejemplo se observa en una reciente encuesta entre personas que ofrecen alquiler

de vivienda en la ciudad de México, quienes en su mayoría se resisten a rentar a personas mayores de 55 años. Otro rasgo de esta exclusión es la velocidad a la que se vive. Tanto en los espacios de tránsito como en los productivos, la ciudad tiene una obsesión por la velocidad que afecta la concepción de sí de las subjetividades. El punto de conflicto es que en la sociedad del «rendimiento» cada uno lleva sus propios ritmos y en los lugares de tránsito estos mismos chocan. La política del «justo a tiempo» (Cohen, 2001: 43) que marca la pauta del trabajo actual, se proyecta en el diagnóstico que Bauman (2017) ofrece del ritmo social: la actitud de la «no espera» que se incrementa en los espacios públicos; con lo que queda claro que el conflicto de la velocidad y el establecimiento de fronteras sociales trazado en función del fluir urbano (que Richard Sennet desarrolla puntualmente en *Carne y Piedra*)[3] determinan la dificultad, no únicamente de establecer un destino común de los ciudadanos, también del cohabitar entre diferentes corporalidades. A pesar de las normatividades en términos de infraestructura urbana, el choque de los ritmos corporales responde a una interiorización total de la productividad que la lógica de la vida impone a la subjetividad.

Dentro de las exigencias de la lógica de la vida imperante, la norma social obliga a las personas a integrarse adecuadamente a los procesos productivos, y en el estado actual de las circunstancias, con mayor énfasis a explotar lo que los teóricos del trabajo llaman «capital humano». Bajo tal nombre se integra tanto la trayectoria de la formación para el trabajo, como las habilidades psíquicas y emocionales para imponerse en una supuesta afirmación de sí que se proyecta en el mayor éxito profesional. No es lugar para problematizar tal visión de la producción de subjetividad, lo que deseo señalar es que tal promesa de auto-

3. Anterior al estudio preciso de Sennett (2015), en donde expone la función de las autopistas que marcan las fronteras de clase, Marshall Berman (2011) destaca a la velocidad como uno de los factores decisivos de la modernidad, en particular, con el asombro de un Le Corbusier «expulsado» de su paseo a pie de los Campos Elíseos. Desde nuestro observatorio, la velocidad se ha instaurado como una abstracción en nuestros tiempos, normalizada y por tanto imperceptible, sin embargo tiene un fuerte impacto en la concepción de nosotros mismos que quizá las personas vulnerables recienten con mayor precisión, y que para hacerla visible, es necesario leer los pliegues en los cuales se expresan las sensaciones de esta transformación, por ejemplo, los primeros párrafos de Popper en su ensayo *La responsabilidad de vivir*.

fundamentación encuentra en el cuidado de los ancianos, y en último término en la vulnerabilidad del propio cuerpo, un auténtico obstáculo. Como se ha dicho anteriormente, la responsabilidad generada por el pacto moral se traslada al Estado.[4] Sin embargo, siguiendo a R. Sennett (2003) en *El Respeto*, nos encontramos en una situación contradictoria, pues por un lado nuestra organización social coloca al Estado como la instancia para organizar y administrar los factores que caracterizan la calidad de vida de los ciudadanos, mientras que en el discurso corriente, se alaba una supuesta autonomía y libertad del individuo, pero se generan mecanismos de desprecio social a quienes dependen de programas estatales. Así, por un lado, el miedo al envejecimiento recae en el temor a la propia dependencia (lo que se observaría como un fracaso en sentido social), y por otro lado, detenerse a cuidar de un anciano retrasa u obstaculiza la llamada realización individual.

Frente a una gran masa envejecida, y el peso de hacerse cargo de ellos, el discurso médico introduce un nuevo término, la llamada vejez exitosa, que coloca al individuo como principal responsable de su propia salud. En efecto, desde cierta perspectiva, el modo en que los individuos desarrollan «hábitos saludables» genera ciertos factores de bienestar en los años de la decadencia del cuerpo. Sin embargo, no es del todo determinante del modo en que han de terminar sus días. En términos de Robert Redeker, pareciera que lo que está detrás de la idea de vejez exitosa es la instauración de la fantasía de la inmortalidad, la instauración del jovenismo. La obsesión por la salud, que se ha convertido en un medio de consumo más, también va conformando una forma de moralina desde la cual se evalúan las acciones de los individuos, en donde los rasgos de la vejez son los que se deben borrar y todo «exceso» placentero causa una mácula que se incrusta en la imagen del individuo. Tal borramiento de la vejez en la imagen aceptable del sí mismo se manifiesta con mayor fuerza con la irrupción de una «categoría» que trata de señalar una «nueva etapa» en la vida de los individuos, la llamada «maduresccencia». Quienes sostienen la existencia de esa eta-

4. En esta idea seguimos de cerca el análisis de Norbert Elias (2000), quien señala puntualmente las transformaciones en las responsabilidades, dicho de otro modo «los cambios en el equilibrio» en las relaciones, individuales, transindividuales y con el Estado, de acuerdo con la condición que atraviesa la sociedad.

pa, no sólo remarcan su paralelismo con la adolescencia, señalando los cambios hormonales que operan en el cuerpo, también subrayan la identificación de ciertos intereses, que principalmente se reconocen por hábitos de consumo. Por un lado intentan retener la experiencia de vida que los individuos han tenido (en general, los llamados «madurescentes» son los que se identifican como *baby-blumers*) como testigos del cambio de siglo y de los vertiginosos cambios en las tecnologías y el ambiente político. Sin embargo, tratando de identificar el punto más problemático de esta supuesta etapa, aparece la marca de sus umbrales, la madurescencia es la resistencia a ser viejo, por lo que se reviste de viagra, cosméticos, cirugías y farmacéutica antiedad, para tener la imagen de una juventud perpetua. Antes de adoptar ese nombre, la idea de una juventud perpetua ya estaba instalada en la mentalidad de los trabajadores.

El francés R. Redeker llama jovenismo a la actitud por la cual la sociedad sanciona el deseo de parecer jóvenes perpetuos, manteniendo el ímpetu y la imagen a través principalmente de factores de consumo. Marcadamente, podríamos identificar tal proceder como una estrategia del capital para mantener en la esfera del consumo, es decir, del incremento del plusvalor relativo, a un creciente sector de la sociedad. Sin embargo es el análisis de R. Sennett (2000) en *La corrosión del carácter*, el que nos da la clave de esa búsqueda de jovenismo, considerando que el principal rasgo que se espera del sujeto productivo en el capitalismo contemporáneo es la mentalidad flexible, la cual implica una disposición al cambio constante y a la renuncia de conocimientos que genera la experiencia. Sin embargo, también nos aclara, que tal forma de mentalidad se ha implantado como resultado del debilitamiento del trabajo, porque los individuos han debido aprender a moverse en el vacío debido a la incertidumbre en su vida laboral.

Destacando el tema que nos concierne, debemos resaltar que el 40 % de los trabajos se desempeña en el ramo industrial, en el proceso de transformación que genera valor. El resto, distribuye el valor generado y contribuye al engrosamiento del plusvalor relativo. No dejemos de lado que la generación de plusvalor más que un movimiento económico es una forma de relación social, en la cual la forma valor transita de la conservación del trabajo pretérito al influjo del trabajo vivo que genera el plusvalor y que organiza y mueve las relaciones entre productores, de modo

que en el mercado se sanciona lo que se produce, y también se nivela el ritmo de la producción. Por ello la importancia del desarrollo de trabajo industrial, ante el cual, particularmente en el siglo pasado, la organización de los trabajadores generó condiciones de resistencia de tal suerte que podemos afirmar, ampliando el espectro de observación respecto al que Marx expone en *La lucha de clases en Francia*, la organización del obrero industrial con sus resistencias parecía preparar el terreno de la auténtica revolución, pues las condiciones del trabajo se modificaron y fortalecieron una idea de empresa asociada con la fuerza de trabajo. Así, con todo y sus flaquezas, derivado de la resistencia obrera, en algún momento y en determinadas regiones se alcanzó cierta estabilidad que dio pauta a que los sujetos aspirasen a formas satisfactorias de narrativas de vida. Sin embargo, avanzando el siglo XXI, el sindicalismo (pensado como el eje de la organización obrera) se ha reducido, y la certeza laboral, particularmente para el ejército de los de cuello blanco, ha ido debilitándose. Con el concepto de «Capital humano», queda en la carga del individuo toda forma de sustentarse y de «venderse». Con lo que a la exigencia de la especialización en su formación, se añade una actitud de renuncia constante: renuncia a sus saberes y al deseo de estabilidad en una misma empresa. Para continuar vendiéndose, debe generar una imagen de sí que incluye los rasgos de una personalidad juvenil, que requiere tanto del dinamismo como de la seducción.

Ahora bien, por encima de la gerontofobia que promueven los valores de la sociedad capitalista, tenemos la instauración de la lógica de la vida que llevó un proceso más o menos silencioso y al cual hoy consideramos con toda su naturalidad en los procesos de inserción de los sujetos en la sociedad. Nos referimos al modo en que la división social del trabajo administra el ciclo de vida de los individuos estandarizándolo. En efecto, la lógica de la vida se refiere al modo en que se articulan los sistemas sociales y biológicos. No se trata de una lógica en el sentido de que se quiera extraer de ella una normatividad esencial que domine el aspecto biológico de los seres humanos, sino del modo en que el Capital, como administrador de la división social del trabajo, inserta a los individuos en el lugar que han de ocupar en la cadena productiva. Y a pesar de que se puedan hacer reconstrucciones históricas desde la abstracción que señalen procesos educativos y del desarrollo productivo más o menos parecidos al nues-

tro (pienso en la evidencia en Sumeria, la enseñanza en Egipto e incluso la formación de los jóvenes en Roma), para el punto en el que vivimos ahora, es en la obra *El Capital* en donde podemos reconocer el proceso específico en el que se muestra la articulación actual de los sistemas biológico y social.

Sólo por echar un vistazo en tal proceso, tengamos presente la exposición de Marx cuando describe el modo en que el Capital encuentra a la fuerza de trabajo (sin mecanismos de autocontención) y la subsume, para posteriormente, con un trabajador disciplinado y con dominio de sí, colocar uno al lado del otro en la cadena productiva que exige de él ciertos saberes. Cuando nos habla de la división de trabajo y manufactura, la manera en que el Capital tuvo que combatir la afirmación de sí que los trabajadores especializados tenían (aquellos que se habían formado en los talleres artesanales) respecto a los que nada sabían, para colocarlos juntos, en una cooperación que debía estandarizar sus capacidades. Incluso, en la incorporación del trabajo infantil, la preocupación de imponer una normatividad no atendía a una visión humanitaria respecto a los explotados, sino a una nivelación «a la igualdad en condiciones de explotación». Así, la integración de la familia obrera en el proceso productivo, implicó también estrategias para moldear su mentalidad, en la cual la educación estandarizada y generalizada es sólo un aspecto, pero representa el punto más evidente de una «lógica de la vida» que generalmente no se pone en cuestión.

Tenemos, entonces, que la imagen de sí que constituye el corazón de la subjetividad que rehúye a la vejez, se gesta en la necesidad de insertarse en un mundo marcado por el proceso de producción capitalista, proceso que se caracteriza, en específico, por la búsqueda del plusvalor. Al colocarnos en este observatorio, deseamos subrayar que frente al sufrimiento del cuerpo envejecido no es que se deba presentar la misericordia, el reconocimiento o la solidaridad, sino la transformación del modo en que significamos nuestras relaciones, lo cual obedece a dos condiciones, a caer en la cuenta de que por nuestra corporalidad estamos condicionados por la finitud que se manifiesta en la vejez y que el lugar que tendríamos que mantener en nuestro mundo se debe generar (y defender) a través de la transformación social.

Colocándonos en la perspectiva de Marx, su trabajo intelectual no estaba encaminado únicamente a ofrecernos el diag-

nóstico del estado del mundo, tanto como para dar una visión crítica del mismo en aras de su transformación. Proyectar el sentido de la historia como el desenvolvimiento antagónico entre dominados y dominantes tenía como propósito mostrar que las condiciones sociales, por más anquilosadas que parecieran a la conciencia, se transforman por acción de los propios seres humanos. Para tal propósito la idea de «lucha de clases» es fundamental. En Marx resulta una categoría muy importante porque designa los antagonismos que son el motor de la historia, pero los acontecimientos post-marxistas, particularmente la Revolución rusa que hizo su propia interpretación y ejecución de la clase y la lucha, colocó sobre el concepto un estigma que lo hizo conflictivo durante un largo tiempo. Considero que frente a la problemática expuesta es necesario recuperarlo, poniendo el acento, para poder llegar al antagonismo fundamental, en la identificación más importante que nos unifica como clase fundamental (que ya no es la del trabajo industrial): no sólo el que no tenemos los medios de producción, sino la vulnerabilidad de nuestros cuerpos y el riesgo de vida que tenemos en la era del productivismo.

¿Qué es lo que caracteriza a la clase fundamental? No se trata únicamente de un problema de justicia distributiva, sino del modo en que, en tanto clase, se adopta la autoconciencia en la totalidad del proceso histórico. La clase fundamental se opone a la clase dominante y aunque ahora el término burguesía resulta insuficiente para definirla, no deja de tener la misma funcionalidad para la definición de la primera, porque ante la pregunta ¿qué obtiene la burguesía cuando se define a sí misma? Lo que encontramos es la perspectiva material del proceso, el encaminarse en una empresa (en el sentido de riesgo) que pone en juego al capital constante y al capital variable, en forma de recursos adelantados, para obtener en el transcurso de un proceso, un valor mayor que el arriesgado cuando se aventuró en la empresa. Colocar a la fuerza de trabajo del lado del capital variable es de suma importancia, porque a la pregunta ¿qué observa la clase fundamental cuando se observa a sí misma? Lo que tenemos es tanto la generación de las condiciones de vida marcadas por el consumo productivo, así como la única fuerza capaz de animar los cuerpos inermes que participan en el proceso, con lo que se engloba la totalidad del proceso, pero, colocado en la proyección histórica, lo que tenemos es la generación de las

premisas materiales por las cuales la transformación es necesaria. En otros términos, la cíclica valoración del capital constante a través de la fuerza de trabajo, es decir, la repetición del proceso productivo, genera el valor de los medios de producción, es decir, éstos ya no representan un valor adelantado, sino un valor producto de la acción de los trabajadores. El que los medios de producción les pertenezcan, no por la irrupción inmediata de una empresa, sino por el proceso histórico en el que se inscribe, autoriza no sólo su apropiación, sino la capacidad de ordenar la división social del trabajo, la relación con los recursos naturales y el orden de la vida misma de un modo autoconsciente y con la posibilidad de generar una idea de realización de las subjetividades que pueda coincidir con el mundo en que se vive.

Uno de los señalamientos fundamentales de *El Capital* es que la fuerza de trabajo es la productora de valor. En esa producción se gasta músculo, nervio y cerebro de cada uno de los trabajadores que participa en el proceso. A pesar de que la mayoría de los trabajadores del mundo actual no forma parte del trabajo industrial, y desarrolla su trabajo en la arena de la distribución del plusvalor creado, el Capital no tiene capacidad para darles a ellos la certeza de un marco para desarrollar la narrativa de sus vidas. El efecto destructivo del consumo capitalista, el monstruo de efectos catastróficos que es el plusvalor relativo, aleja a los individuos de sí mismos. Encontrar el cuerpo aniquilado y sin lugar para hacer un resumen significativo de la propia vida, porque ésta ha sido consumida por el Capital sin dejarnos nada más, me parece que es un motivante suficiente para emprender lo que Le Breton llama «la búsqueda permanente del cuerpo perdido, que es de hecho una comunidad perdida». Identificarnos en la finitud magra de nuestro cuerpo, acaso nos empuje de una vez a dar el paso hacia la transformación de la producción de nuestro mundo, el terreno, a juicio de Marx, quedó preparado hace ya muchas revoluciones.

Bibliografía

Amery, Jan (1999): *Levantar la mano sobre uno mismo: Discurso sobre la muerte voluntaria*. Valencia: Pre-Textos.

Bauman, Zygmunt (2017): *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*. Barcelona: Paidós.

BERMAN, Marshall (2011): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Ciudad de México: Siglo XXI.
BIDET, Jacques (2017): *Para una refundación del Marxismo. Reflexiones sobre El Capital, el Estado-mundo y el régimen neoliberal*. Ciudad de México: Contraste.
COHEN, Daniel (2001): *Nuestros tiempos modernos. Un análisis del capitalismo y sus tendencias: ¿estamos ante el fin del trabajo?* Barcelona: Tusquets.
ELIAS, Norbert (2000): *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
GABRIEL, Mary (2014): *Amor y Capital. Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una revolución*, Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo.
HAN, Byun-Chul (2012): *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
HOLMES, Rachel (2015): *Eleanor Marx: A life*. Nueva York: Bloomsbury.
LE BRETON, David (2002): *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
— (2016): *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*. Madrid: Siruela.
MAGNUS, George (2011): *La era del envejecimiento. Cómo la demografía está transformando la economía global y nuestro mundo*. Ciudad de México: Océano.
MARX, Karl (2007): *El Capital. Tomo I, vol. 1*. Ciudad de México: Siglo XXI.
— y F. ENGELS (1972): *Ideología Alemana*. Ciudad de México: Ediciones de Cultura Popular.
POPPER, Karl R. (1998): *La responsabilidad de vivir*. Barcelona: Altaya.
REDEKER, Robert (2017): *Bienaventurada vejez*. Bogotá: FCE / Luna libros.
SENNETT, Richard (2000): *La corrosión del carácter. Consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
— (2003): *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
— (2015): *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
WITTSTOCK, Uwe (2018): *Karl Marx beim Barbier: Leben und letzte Reise eines deutschen Revolutionärs*. Múnich: Blessing.

EL CAPITAL, INTERPRETACIÓN Y PROBLEMAS

MERCANCÍA Y CAPITAL

Carlos Oliva Mendoza
Universidad Nacional Autónoma de México

De te fabula narratur!
(¡A ti se refiere la historia!)

La mercancía

El Capital, quizá la obra más influyente en las ciencias sociales durante el siglo XX, cumple 150 años de haber sido impresa, en la ya lejana primera edición al alemán que en el año 1867 viera publicada Karl Marx. Este libro, referido por el filósofo Bolívar Echeverría como la obra central dentro del *Index librorum prohibitorum* del capitalismo, inicia con la siguiente frase: «La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un "inmenso almacenamiento de mercancías", y cada mercancía como la *forma elemental* de esa riqueza» (Marx, 1967: 7). Por esta razón, la investigación del capital se inicia con el análisis de la *mercancía*, específicamente, con el análisis de *la forma mercantil*.

Una de las primeras preguntas que podemos hacer frente al punto de partida que elije Marx es la siguiente: ¿por qué no estudiar *el mercado*, concretamente, el sistema o dispositivo de relaciones que está acaso sustentando ese cúmulo o almacenamiento de mercancías? Otra pregunta pertinente sería: ¿qué hay detrás de una mercancía, más allá de esa forma mercantil que atraviesa cada segundo de nuestras vidas en las sociedades capitalistas, qué se oculta, qué se reprime o qué estructura la propia forma de las mercancías?

Creo que descartar ambas preguntas puede darnos una indicación muy precisa de por qué la investigación debe iniciar con el fenómeno mercantil, con el hecho fáctico de la mercancía y no con los sistemas que sustentan al mercado o que hipotéticamente subyacen al mismo.

Marx, dicho sea colateralmente, es un autor que no ofrece definiciones unívocas o conceptos fijos; por el contrario, procede por un complejo método de análisis, analogías, síntesis y ejemplos que pretenden mostrar determinados aspectos y movimientos internos de los fenómenos y las cosas. Por eso aporta muchas definiciones tanto de lo que es una mercancía como del propio capital. Marx sabe muy bien que una definición y un concepto, también, son una mercancía y acontecen dentro del flujo del capital y el capitalismo, por esto mismo no opera a partir de conceptos fijos e inmutables. Este proceder metodológico, fijar conceptos, a la larga enceguece y propicia la apología del propio discurso acumulativo de saber dentro del capitalismo.

Recordemos la primera definición de *la mercancía*:

> Es, ante todo, un objeto externo, una cosa que por sus cualidades satisface algún tipo de necesidades humanas. La naturaleza de estas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana, si directamente, como medio de subsistencia, es decir como objeto de disfrute, o indirectamente, como medio de producción [Marx, 1967: 10].

La mercancía aparece así como una cosa, producida y consumida, que está relacionada con las necesidades humanas. Esto es importante, porque dentro de los sistemas animales y vegetales sólo de forma ficcional —con singular recurrencia en la música y en el cine infantil— recreamos la existencia de mercancías y del sistema mercantil capitalista; por sí mismos, estos sistemas vitales no producen o consumen mercancías. Su relación con la naturaleza toda, si bien es productiva y consuntiva, no es mercantil. Hay otras formas en que la existencia se despliega, la forma mercantil, en cambio, es singular de lo humano.

Más importante, aún, para las preguntas que quiero descartar, es que desde esta primera definición de mercancía vemos dos aspectos: la mercancía —el libro, el viaje, el auto o el arma, por citar algunos ejemplos mercantiles— aparece siempre como algo externo (por consumir o conquistar, podríamos decir); y dos, se autonomiza, como dice Marx, de las necesidades. No importa si su origen es fantasioso u orgánico —la puedo producir en mi mente o en mis sueños, la puede demandar mi estómago o mi pie—. Más todavía, su autarquía es tal, su poder de

gobernarse y desplazarse de un punto a otro, que no importa en principio si las mercancías están ligadas al hecho directo de responder a necesidades consuntivas —por ejemplo detener una hambruna o una epidemia— o de estar intrincadas en el proceso de producción —por ejemplo crear una obra de arte o un refugio para salvarse de una amenaza nuclear—. Son desde siempre en potencia, como lo dibuja Marx en la primera página de *El Capital*, eso que Mariflor Aguilar llama *mercancía nómada*. Dispositivos que potencialmente pueden aparecer en cualquier parte del mundo sin estar referidos a una comunidad primaria. Éste es el caso singular y ejemplar de los libros, los autos, las redes sociales o los dispositivos «celulares» de comunicación (tele-fónicos, tele-visuales y ahora hasta tele-táctiles —decimos o escribimos «te abrazo» o «te beso», en lugar de abrazar o besar)—.

Quiero enfatizar pues que la mercancía es un fenómeno y una forma tan poderosa que en su misma constitución ya ha cancelado la posibilidad de que se explique, y se manifieste, a través de las leyes del mercado y, a la vez, es un hecho que, en su aparición permanente y cotidiana confirma que tras ella todo puede ser borrado. En caso de que presupusiéramos que tras la mercancía existe algo más allá del propio intercambio mercantil, el mismo hecho del intercambio constata su destrucción cotidiana mediante el proceso de *a-preciación* y *de-preciación* de la propia mercancía. Nosotros y nosotras generamos ese proceso al consumir y producir: sacrificamos a la mercancía para que surja otra en su lugar y el sistema de capitales pueda acumular reservas para producir nuevas mercancías que tienen como finalidad el *consumo*.

En esta folía y avance sin sentido del capital, tiene un lugar central el hecho de que todo deba ser transformado en mercancía y que el proceso de consumo sea cada vez más rápido, violento y destructivo; guarda, a la vez, un punto irreductible el hecho de que nosotros y nosotras generemos nuestra identidad como fuerza de trabajo, como capacidad de ejercer una labor productiva y consuntiva en el capitalismo. Si bien una mercancía crucial es lo humano, no por esto es diferente a toda mercancía, su identidad está ligada a la creciente autonomía y distancia del mundo natural y del mismo mundo humano; en última instancia a su capacidad de permanecer, de forma particular, dentro del cúmulo de las mercancías.

Pongamos un ejemplo más: en una sociedad o comunidad que no se rige por el intercambio de mercancías o donde no aparece la riqueza como un cúmulo de mercancías, el problema no acontece. Sin embargo, si esa sociedad empieza a generar formas mercantiles simples de trueque (mercancía-mercancía) y, necesariamente, busca un equivalente para facilitar ese trueque, ya sea una medida de gramaje, un equivalente de peso o un símbolo dinerario (mercancía-dinero-mercancía), entonces la mercancía tenderá a su autonomía, hasta alcanzar la famosa fórmula: 'dinero-mercancía-dinero'. Fórmula y enunciado en el que Marx concentra el hecho de que la mercancía, en las sociedades capitalistas, ya ha alcanzado una plena autonomía frente a las formas sociales y comunitarias, incluso, podemos decir, frente a las formas del mercado y todos aquellos presupuestos esencialistas que presuponen que tras una mercancía hay algo más.

El espectro mercantil

Es del todo pertinente hacer el estudio del capital desde su forma elemental, ese objeto de sentido cerrado en sí mismo, monológico, la mercancía; incluso, el avance y la proyección o prognosis de investigación que logra Marx y el marxismo, para seguir comprendiendo el capitalismo y sus nuevas formas de desarrollo, se debe, en gran medida, a esa idea de Marx, no apartarse de esa forma concreta que media de manera determinante nuestras relaciones sociales en el capitalismo: la forma mercantil.

Ahora bien, el Marx de *El Capital*, al partir de un análisis tan preciso y potente de la mercancía, este objeto secreto y mágico que puede pasar de ser una mesa a ser el centro de una fiesta o de ser una sensación a una partitura (¡y reproducir este acto de forma diversa en lo social!), detecta y hace explícito que este organismo mercantil también todo lo degrada. Desata una gama de comportamientos momificados y zombificados, cuando anula o hace palidecer una y otra vez la fuerza de trabajo que hace posible la misma existencia de la mercancía. Detecta, a la vez, que las mercancías todo lo absorben: vampirizan, al reificar todo modo de producción o avance tecnológico al flujo del capital. En vez de usar las tecnologías y las formas polivalentes del trabajo vivo en un objetivo que no sea la equivalencia entre mercancías, la forma mercantil convierte, por un lado, todo ese trabajo en

una abstracción que hace invisible el trabajo contenido en cada mercancía; por el otro, dirige el avance tecnológico empleado en el medio de producción y de consumo hacia una red de flujos de capital, análoga a los flujos de sangre externa que metafóricamente necesita el vampiro. Esa figura fantasiosa y a-terrada de la luz que para buscar permanentemente el excedente, el plusvalor o la ganancia extraordinaria debe monopolizar los flujos de vida y, en el extremo, consumirlos, al igual que la patética figura del capitalista, el heredero clasista y racista de sangre.

¿Cómo sucede esto? En *El Capital* se muestra que todo intercambio mercantil genera una *equi-valencia*. Sin embargo, esta igualdad es imposible, pues se intercambia un objeto o un bien para satisfacer necesidades inconmensurables en ese objeto o bien. Siempre existe un excedente o una falta en el uso de la mercancía, porque no está relacionada con la producción, sino con el intercambio. Si yo produzco para consumir ese producto o dentro de una cadena de producción, como por ejemplo en la cadena animal, donde el objetivo es la reproducción simple, no existe excedente o falta ni en la producción ni en el consumo. Ahí sólo puede haber escasez o abundancia natural, no equivalencias o, socialmente, justicia mercantil. En cambio, el proceso de intercambio hace que el sistema mercantil, justo por mediar el proceso de producción-consumo, siempre sea diferenciado, que contenga un *plus* o un *minus*, tanto en el campo de producción como en el de consumo.

El intercambio mercantil simple se realiza siempre con base en una fantasía que esconde un secreto: aquel objeto o bien que el otro o la otra produce como mercancía *no es necesario*. Ésta es realmente la fantasía, por ejemplo, del amor. El ser humano, como ser natural, *no* necesita lo que yo o nosotros poseemos o hemos producido en forma de mercancía social. La reproducción simple, animal, vegetal, toda, sólo necesita aquello que la comunidad produce para el metabolismo natural, el consumo y la reproduccion, no para el intercambio mercantil.

Desde el intercambio más simple, por trueque, quedan ya borradas las formas del trabajo, de la producción e incluso del consumo futuro en el interior de la mercancía, porque ese objeto o bien, al mercantilizarse, se autonomiza y crea sus propias necesidades artificiales, como la mesa que se trasformará en fiesta, la partitura en música y la música en partitura, el hambre en cultura culinaria o en pauperización, las casas y edificios en há-

bitats particularizados, a-terrados o embellecidos, o el amor en rituales patriarcales y matrimoniales funcionales a la vida del capital. Por esto desde el intercambio mercantil simple (mercancía-mercancía) se incuba y genera una *sui generis* socialidad.

En el fondo, esta socialidad mercantil y fantástica es tan potente que logra ocultar que la forma matriz es la tierra, no el trabajo vivo o el modo de producción, y que todas las formas comunitarias, sociales, cráticas, productivas y creativas deben lidiar y ser representaciones de los procesos semióticos de reproducción y consumo que se dan en la tierra, la animalidad y las demás esferas de la naturaleza. Ese ocultamiento, además, no es mecánico, sino que es un despliegue espacial y temporal. Ese decurso es lo que hace que se creen, simultáneamente, las otras formas clave de lo mercantil: lo mercantil capitalista (D-M-D') y, en última instancia, la utopía eje del capital, llegar a la forma crediticia, donde todo pueda ser flujo de capital, sin mediación de ninguna mercancía (D-D'): dinero que sólo se intercambia por dinero.

Las formas espectrales de la fantasía capitalista

Al comprender todo este fenómeno mercantil, no es extraño preguntarse, ¿por qué sucede esto? ¿Por qué no hay una racionalidad capaz de ordenar la aparición y determinación que impone la mercancía y el flujo de la forma mercantil? ¿Por qué no puede el ser humano detener una forma que lo convierte en esa misma estructura mercantil? ¿Por qué, para que existan los posibles espacios de regulación de la mercancía, es necesario que esa mercancía y su estructura capitalista se radicalicen en otros espacios hasta el punto de la exterminación y genocidio de lo humano, lo animal y lo natural?

Son muchas las respuestas que en la historia del capital se han generado. Desde la posibilidad de regresar a una forma mercantil simple, hasta la idea ilustrada de que el ser humano es capaz de desarrollar una racionalidad que controle la socialidad, a partir de principio discursivos, dialógicos y tendientes a la universalidad del bien común. Sin olvidar la permanente emergencia de religiones, fundamentalismos, estatismos y presuposiciones de que es el mismo mercado el que puede autorregular los flujos mercantiles y tolerar a su lado una estructura estatal

mínima que garantice la distribución de la riqueza. Todo esto parece irreal, quimérico y en algunos casos peligroso después del criminal y genocida siglo XX, que resguarda como los hechos contundentes del capital el nazismo de la Segunda Guerra Mundial y el lanzamiento de la bomba atómica.

¿Cuál es la respuesta escrita en *El Capital*? En cierto sentido, Marx no sólo ve cómo la mercancía es una estructura monadológica que gana autonomía y regula las relaciones sociales; también ve que es una estructura siempre bifásica: tiene un rostro material y corporal que se actualiza en el consumo y producción de la mercancía; y un rostro que borra todo el contenido de la propia mercancía —el valor de cambio— un valor destructivo de sí misma que genera el fenómeno mágico del equivalente central: *el dinero y el crédito*. ¿Por qué esto no puede cambiar, por qué las teorías y prácticas para salir de la socialidad mercantil capitalista fracasan? En la teoría del capital se explica de la siguiente forma: al subsumirse al dinero, las dos mercancías que *industrializan* todo el sistema mercantil —la mercancía fuerza de trabajo y las mercancías desarrolladas como modos o tecnologías de producción— a través del cambio o la fijación inestable y variable del precio, sólo una *socialidad espectral* permanece. Esto es lo que se sintetiza en la segunda forma del capital: dinero-mercancía-mercancía-dinero incrementado (D-M-M-D' o D-M-D'). El objetivo ya no es el trueque (M-M) o intercambio simple (M-D-M). El objetivo se ha colocado como principio y su decurso es potenciar ese objetivo: generar una socialidad que parte del dinero, donde en efecto median mercancías, pero su objetivo es postular y hacer apología de una forma social que siempre parte del dinero y del crédito dinerario.

De los residuos del trabajo (y podríamos decir de las formas y técnicas de producción y de la misma materia prima) nada permanece, salvo...

> [...] una misma espectral objetividad, una simple condensación de trabajo humano indistinto, es decir, una condensación del gasto de fuerza de trabajo humana, en la que no está tomada en consideración en la forma de este gasto. Estos objetos sólo representan el hecho de que en su producción se ha gastado fuerza de trabajo humana, se ha acumulado trabajo humano. Como cristalización de esta sustancia social común a ellos, son valores, son los valores de las mercancías [Marx, 1967: 10].

¿Qué es, a qué refiere esta espectralidad objetiva o material de lo social? En primer lugar, al espectro de la fuerza de trabajo, las costumbres, los usos, las formas de producción, las técnicas y artes de una sociedad, pero, acota Marx, cristalizadas. Y si bien sin estos cristales, sin estas condensaciones no puede existir la mercancía, sólo quedan en nuestra socialidad como *espectros*. Por esta simple pero crucial razón estos cristales no se transforman en una práctica o conciencia histórica que cambie definitivamente el *decurso del capital*. En segundo lugar, esta espectralidad no es un reflejo que se puede mirar y hacia el cual se puede tender. Al no haber un espejo, desde donde podamos ver claramente nuestra vida dentro del capital, no podemos desatar, encaminar, imaginar o documentar el tiempo mercantil. La mercancía desaparece sin dejar una huella sacra o histórica de sí.

En este sentido, el capital no es una historia o una forma temporal. El capital es una serie de espectros simultáneos, virtuosos, empresariales que exterminan todo aquello que no cede ante la forma mercantil. El sujeto del capital, el que habitamos y somos en este sistema, es a la par pasivo y espectral, virtuoso y excedentario, simultáneo y empresarial. Por estas dualidades desquiciadas es que el capital es, de forma central, un ensayo de la violencia y del terror, ésas son sus matrices creativas... mercado-técnicas. Ahí radica su afinidad estructural con la estructura patriarcal, el endiosamiento del Estado y la Nación, su función *porno-gráfica* —esclava de la imagen—, o su espectacularidad naturalizada de la crueldad, la violencia, el ejercicio bélico y la guerra.

Pero su más profundo secreto, como se va mostrando a lo largo de todo *El Capital*, es que no es un espectro, es el montaje simultáneo de un cúmulo de espectros, que es lo mismo que decir un cúmulo de mercancías. Esta *simultaneidad espectral y objetiva de la mercancía* hace imposible su desmontaje externo o su regularización interna. Por esto no aconteció la gran revolución que pusiera fin al capitalismo ni acontecerá la democracia y la justicia en el mundo del capital.

Quizá nada ejemplifica mejor el movimiento del capital que el cine de terror. El suspenso no viene de lo que va a acontecer, sino de generar fantasías sobre lo que nos espera. La cámara se sitúa atrás de la protagonista, en nosotros o en nosotras, para que tengamos tiempo de imaginar y proyectar todos los espectros que nos aguardan. Al generar cada uno y cada una espectros

diferentes, es imposible una política y una moral que detenga esa multiplicidad de espectros. Cada quién lidia con el suyo, cada quien, experto en la disciplina del consumo, opta por sus mercancías y sus luchas.

Marx escribe en el prólogo a la primera edición de *El Capital*: «Perseo se cubría con un yelmo de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos encasquetamos el yelmo de niebla, cubriéndonos ojos y oídos para poder negar la existencia de los monstruos» (Marx, 2011: 8). Quizá ha llegado la hora en que reconozcamos que cada yelmo es un espectro y que lo necesitamos para enfrentar otros espectros. No obstante, lo más importante, ahora, parece ser el reconocimiento de que todos y todas portamos yelmos, que nos hacen monstruos en el combate frente a otros monstruos. Quizá llegue el lugar y la hora en que desde esta pluralidad de espacios y de tiempos espectrales se dibuje el ocaso o por lo menos la descentración de la vida mercantil y la futura extinción del dominio absoluto de la sociedad mercantil capitalista.

Bibliografía

AGUILAR RIVERO, Mariflor (2013): *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México - Juan Pablos.

ANDERSON, Benedict (1993): *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. Eduardo L. Suárez. Ciudad de México: FCE.

BENJAMIN, Walter (2003): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. «Introducción» de Bolívar Echeverría, trad. Andrés E. Wikert. Ciudad de México: Itaca.

ECHEVERRÍA, Bolívar (1995): *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México - El Equilibrista.

— (1998): *Valor de uso y utopía*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2006): *Vuelta de siglo*. Ciudad de México: ERA.

— (2010): *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: ERA.

— (2017): *El discurso crítico de Marx*. Ciudad de México: FCE.

KARATANI, Kojin (2011): *History and Repetition*, ed. Seiji M. Lippit. Nueva York: Columbia University Press.

— (2014): *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange*, trad. Michael K. Bourdaghs: Duke University Press.

— (2020): *Transcrítica. Sobre Kant y Marx*, trad. Andrea Torres Gaxiola. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
KRANIAUSKAS, John (2012): *Políticas literarias. Poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*. Ciudad de México: FLACSO.
— (2015): *Políticas culturales. Acumulación, desarrollo y crítica cultural*. Ciudad de México: FLACSO.
— (2017): *Capitalism and Its Discontents: Power and Accumulation in Latin-American Culture*. Cardiff: University of Wales Press.
MARX, Karl (1976): «La mercancía», trad. Bolívar Echeverría, en *Anales*, nº 354. Universidad Central del Ecuador.
— (1985): *Grundisse 1857-1858 I. Obras fundamentales 6*, trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: FCE.
— (2011): *El Capital. Crítica de la economía política T.I / Vol.1*, trad. Pedro Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI.
MEIKSINS WOOD, Ellen (2017): *The Origin of Capitalism*. Londres: Verso.
MIES, Maria (2014): *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the Internacional Division ofd Labour*. Londres: Zed Book.
OLIVA MENDOZA, Carlos (2016): *Espacio y capital*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

LA REFLEXIÓN EN LA TEORÍA DE LA FORMA DEL VALOR DE MARX

Javier Balladares Gómez
Facultad de Estudios Superiores Aragón

La teoría de la forma del valor, que aparece al comienzo de *El Capital* de Marx, nos brinda el punto de partida para poder deducir posteriormente el concepto de capital como valor que se valoriza. A su vez, la presentación de la teoría de la forma del valor toma como punto de partida las categorías de la economía política clásica de valor de uso y valor de cambio. Para arribar a la forma del valor partiendo de ellas, es necesario que se despliegue la propia lógica que está implícita en el valor de cambio. Ésa es una lógica reflexiva. Cuando esta lógica se hace explícita dejamos atrás el valor de cambio y pasamos propiamente al análisis de la forma del valor. Lo que se busca mostrar en este artículo es que esa lógica no es otra que la señalada por Hegel en su tratamiento sobre las reflexividades —desde la identidad hasta el fundamento— en la Doctrina de la esencia de la *Ciencia de la lógica*.

1. ¿Leer *El Capital* desde la *Ciencia de la lógica*?

Aislado políticamente en Berna, Lenin dedica gran parte de su tiempo entre 1914 y 1915 a estudiar la *Ciencia de la lógica* de Hegel. En uno de sus cuadernos —titulados después *Cuadernos filosóficos*— anota: «Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a Marx!!» (Lenin, 1974: 172). Lenin se convierte así en un promotor de la lectura de la obra de Hegel para poder seguir el camino teórico de Marx. Sin embargo, tal mandato no fue

recibido de manera unánime. Hay posturas de reconocidos y perspicaces estudiosos de la obra de Marx que promovieron lo contrario: no empantanarse en esa relación. Por ejemplo, Louis Althusser en la advertencia a la edición de bolsillo de la versión francesa de *El Capital* señala que aunque en el capítulo 1 del Primer Volumen, Marx efectivamente «coquetea» con la terminología hegeliana, esta influencia sería desechada más tarde por el propio Marx:

> Cuando aparece el libro I de *El Capital* (1867) aún quedan huellas de la influencia hegeliana. Sólo desaparecerán totalmente más tarde: la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), así como las *Notas marginales sobre Wagner* (1882), están totalmente y definitivamente exentas de toda huella de influencia hegeliana [Althusser, 1992: 31].

La tesis de Althusser en esa advertencia es que el Marx maduro se aleja del hegelianismo de juventud para terminar rechazando —prácticamente al final de su vida— esa influencia, arrepintiéndose del uso de la terminología hegeliana. Una de las pruebas sería la respuesta de Marx a las críticas de Adolph Wagner (*Lehrbuch der politischen Ökonomie*), quien consideraba que la teoría de la forma del valor de Marx era inconsistente y lleno de complejidades innecesarias. Para Wagner, el único concepto consistente de valor es el de valor de uso, al que llama simplemente «valor en general». Wagner acusaba a Marx de partir del concepto «general» de valor, solamente para «dividirlo» posteriormente en dos: valor de uso y valor de cambio. Marx responde a este señalamiento lo siguiente:

> Todo esto es pura «charlatanería». Ante todo, yo no parto de «conceptos», ni por lo tanto del «concepto de valor», y por ello no debo en modo alguno «dividir» este concepto. De donde yo parto es de la forma social más simple en que se presenta el producto del trabajo en la sociedad actual, y esta forma es la «*mercancía*». Analizo ésta fijándome ante todo en la *forma bajo la cual se presenta*. Aquí descubro que ella es, por una parte, en su forma natural, un *objeto de uso* alias *valor de uso*, y, por otra parte, *la encarnación del valor de cambio* y, desde este punto de vista, «valor de cambio» ella misma. Un análisis más profundo de este último me revela que el valor de cambio no es más que una «*forma* fenoménica», un modo de presentación independiente del *valor* contenido en la mercancía, y paso después al análisis del valor. [...]

> Yo no divido pues *el* valor en valor de uso y valor de cambio como opuestos en que se descompone lo abstracto, el valor, sino que digo que la *forma social concreta* del producto del trabajo, la «*mercancía*», es, por una parte, valor de uso y, por otra, «valor», no valor de cambio, pues éste no es más que una simple forma fenoménica y no su propio *contenido* [Marx, 1976: 176-177].

Marx deja claro aquí que el «valor de cambio» es una forma fenoménica, y que el valor propiamente dicho nos conduce a un análisis aparte. Un análisis reflexivo que intentaremos seguir —a partir de Hegel— en el segundo punto de este artículo. Sin embargo, Althusser interpreta esta respuesta de Marx como un alejamiento del autor de *El Capital* de la influencia hegeliana porque él (Althusser) interpretó que la forma en que Adolph Wagner entiende a Marx estaría guiada por una lectura hegeliana:

> Si Marx clava en la picota con el vigor que sabemos al tal Wagner (ese *vis obscurus*) en las *Notas marginales* de 1882, se debe a que Wagner finge creer que como Marx se sirve en los dos casos de la misma palabra (*valor*), el valor de uso y el valor de cambio resultan de una escisión (hegeliana) del concepto de «valor». Lo que sucede es que Marx no había tenido la precaución de eliminar la palabra valor de la expresión «valor de uso» y hablar simplemente, como hubiera debido, de utilidad social de los productos [Althusser, 1992: 32].

Esta interpretación es consistente con la postura antihegeliana del pensador franco-argelino. Althusser dice que «de esto debemos sacar una consecuencia, que llevada al límite supone que se re-escriba la sección I de *El Capital* de manera que se vuelva un "comienzo" ya no "arduo", sino simple y fácil» (Althusser, 1992: 32). No sorprende que incluso recomiende no desgastarse leyendo el primer capítulo del primer volumen de *El Capital*.[1] Esta interpretación muy pronto fue blanco de du-

---

1. Althusser incluso aconseja no leer el primer capítulo de *El Capital*: «Las mayores dificultades teóricas y otras que obstaculizan una lectura fácil del libro I de *El Capital* se concentran desgraciadamente (o felizmente) en el comienzo mismo del libro I, más precisamente, en su sección I, que trata de «La mercancía y el dinero». Por lo tanto, doy el siguiente consejo: poner PROVISORIAMENTE ENTRE PARÉNTESIS TODA LA SECCIÓN I y COMENZAR LA LECTURA POR LA SECCIÓN II («La transformación del dinero en capital») [...] Si se comienza a leer el libro I por su comienzo, es decir,

ras críticas; una de ellas fue realizada por Ernst Mandel, quien con sarcasmo se refiere a Althusser como un inquisidor que busca corregir al propio Marx. Si bien Mandel no busca avalar la influencia del pensamiento hegeliano en Marx, sí afirma que no debemos desestimar la dialéctica, sea ésta la dialéctica materialista de Marx o sus fuentes hegelianas, pues este pensamiento, nos dice, es fundamental para explicar el aspecto dinámico del capital, es decir, dar cuenta de sus contradicciones, que estarían presentes ya desde la forma de la mercancía.[2] Sólo la dialéctica puede dar cuenta del desenvolvimiento de las contradicciones.

Pero, más allá de esto, ¿la interpretación de Althusser está justificada? Es decir, ¿realmente el uso de la terminología hegeliana en el primer capítulo se debe a que Marx parte del valor y lo «escinde» en dos? Habría que decir, por un lado, que Marx no dice —en la recensión del libro de Adolph Wagner— que él (Marx) haya modificado su postura respecto a la teoría de la forma del valor. Tampoco reniega allí de la «terminología hegeliana». Más bien aclara la lectura errónea de Wagner, a la que califica no de ser hegeliana, sino de ser representante de la atrasada escuela alemana de economía. Por otro lado, contra Althusser, el lugar en el cual Marx recupera el modo de expresión hegeliano no es en la pretendida «escisión» del valor en valor de uso y de cambio (como el propio Marx escribe, esa «escisión» sólo ocurre en la cabeza de Wagner), sino en la relación entre por lo menos dos mercancías, relación en la que Marx se concentra para mostrarnos la deducción de la forma del valor y el «secreto de la mer-

---

por la sección I, o bien no se comprende y se abandona, o bien se cree comprender, cosa que resulta aún más grave porque existen grandes probabilidades de haber comprendido algo muy distinto de lo que hay que comprender» (Althusser, 1992: 24-25). Las razones de estos malentendidos, claro está, se deberían a la «terminología hegeliana» del capítulo en cuestión.

2. «¿Por qué ha empezado Marx *El Capital* con un análisis de la mercancía, no en tanto que "hegeliano", sino precisamente como marxista? Porque, al contrario que el propio Althusser, no ha querido analizar el modo de producción capitalista como algo estático, como una estructura móvil separada del pasado y del futuro. [...] Y desde el momento en que se comprende de esta manera el proyecto científico de Marx, el principio de *El Capital* deja de ser un simple "flirt hegeliano", o lo que es peor, una concesión a la concepción idealista de la ciencia que funda "en sí misma su propio principio", para convertirse en una respuesta a la pregunta: ¿de dónde surge el capitalismo? ¿cuáles son sus contradicciones esenciales?» (Mandel, 1970: 3).

cancía».[3] Esa relación entre dos es lo que abre la puerta al carácter reflexivo del valor.

Este artículo busca dar seguimiento a ese momento del primer capítulo del volumen 1 de *El Capital* con la finalidad de confirmar el diagnóstico de Lenin: que hay una indudable presencia del pensamiento de Hegel en *El Capital* de Marx. Me concentraré en la teoría de la forma del valor (*die Wertforrn*), y de manera más específica, del modo en que Marx hace uso del desenvolvimiento de la reflexión descrito por Hegel en su «Doctrina de la esencia» en la *Ciencia de la lógica*, para dar cuenta de lo esencial de la mercancía, es decir, de la forma del valor.

Desde hace ya muchos años hay intentos por vincular la filosofía de Hegel con la de Marx. Son conocidos los tempranos e intensos debates en torno a la dialéctica, y de cómo ésta se encontraba de cabeza. Actualmente podemos acceder a diversos intentos por trazar el modo específico en que la *Ciencia de la lógica* está presente en *El Capital*. Desde conceptos aislados, hasta el reconocimiento de una estructura similar: la doctrina del ser, de la esencia y del concepto estarían desenvueltas de modo similar en *El Capital*. Un ejemplo de este tipo de tratamiento es el de Christopher J. Arthur, quien ha dedicado gran parte de sus esfuerzos en pensar el modo en que los desarrollos categoriales de la *Ciencia de la lógica* se encuentran presentes en *El Capital*. Arthur propone una serie de equivalencias que podría resumirse así: *a*) las categorías lógicas de la «Doctrina del ser» de *cualidad, cantidad* y *medida* se corresponderían con las categorías que Marx usa para explicar «La mercancía», es decir *intercambiabilidad* (*uso*), *negociación* y *valor en intercambio*; *b*) las categorías de la «Doctrina de la esencia» de *fundamento de existencia, apariencia* y *actualidad* serían equivalentes a las categorías que Marx emplea para explicar «El dinero»: *valor en sí, forma del valor* y *dinero*; y, finalmente, *c*) las categorías de la «Doctrina de la esencia» de *subjetividad, objetividad* e *Idea* tendrían su correlato en el orden de «El Capital» en las categorías de *precio, metamorfosis de las mercancías* y la *autovalorización del capital* (Arthur, 2002: 164).

3. «Yo no hablo en parte alguna de *"la sustancia social común del valor de cambio"*; digo, por el contrario, que los valores de cambio (pues *el valor de cambio* sólo existe cuando hay por lo menos dos) representan algo que *les es común*, algo "absoluto independiente de sus valores de uso" (es decir, aquí, de su forma natural), a saber: el *"valor"*» (Marx, 1976: 171).

Para Arthur aunque el propio capital despliega una lógica propia, y la lógica de Hegel está dedicada a un objeto distinto al capital —el propio pensamiento, es decir, las categorías puras del pensamiento—, este proyecto es posible porque la lógica de Hegel *sí* da cuenta del orden ontológico que se corresponde con la lógica del capitalismo: «Para establecer la relevancia de la lógica de Hegel para la crítica de la economía política, es necesario entender los fundamentos ontológicos del sistema capitalista. Debemos tomar absolutamente en serio la realidad de la abstracción en el intercambio» (Arthur, 2002: 144). Esto quiere decir que aunque en el capital no estemos ante categorías puras, sino categorías de la economía política, hay también en ellas una lógica que Hegel también habría logrado desarrollar. Y allí es donde resulta productivo tener presente la obra de Hegel para entender a Marx.

Otro ejemplo de una lectura de Marx desde Hegel es la de Enrique Dussel, quien en un trabajo denominado «Semejanzas de estructuras de la *Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx» también relaciona los distintos niveles de la *Lógica* con la obra de Marx. Las equivalencias que Dussel traza son distintas de las de Arthur. Podrían resumirse del siguiente modo: 1). Ser-Valor. a. Ser determinado - Mercancía; b. Cualidad - Valor de uso; c. Cantidad - Valor de cambio; d. Medida-Dinero. 2). Esencia-Capital. a. Nivel fenoménico - Circulación; y b. Unidad de esencia y existencia - Realización del Capital (Dussel, 1994: 188-197). Las diferencias de esta lectura con la versión de Arthur son notables. Pero no sólo porque las equivalencias son distintas, sino porque las motivaciones también lo son. El proyecto de Dussel es un intento de mostrar que a pesar de la cercanía del pensamiento de Marx con la obra de Hegel habría una diferencia fundamental: la ontología subyacente en cada uno de ellos.

Lo que busco en este trabajo difiere de ambas versiones. La delimitación del tratamiento es más estrecha: la forma del valor en Marx y las determinaciones de la reflexión en Hegel. Se trata de señalar que no es accidental que el movimiento que va de la categoría de la *identidad* al *fundamento* se encuentre presente tal cual en el desarrollo de Marx de la *forma simple del valor* a la *forma del dinero*, es decir, el punto 3 del capítulo 1 de *El Capital*.

Pero antes de comenzar este tratamiento conviene recordar la reciente crítica de German Daniel Castiglioni a los intentos de

localizar correspondencias en Hegel y Marx. Para Castiglioni «el vínculo entre el desarrollo de las formas económicas de *El Capital* y las determinaciones puras de la *Lógica* no debe reducirse [...] a una simple correspondencia lineal entre el orden expositivo de ambas obras» (Castiglioni, 2016: 297). Nos da tres razones para sostener esta crítica:

> [1] *El Capital* no es la reescritura en clave económica de la *Ciencia de la lógica*. Las formas económicas de *El Capital* no se exponen siguiendo el mismo orden de las categorías de la *Lógica* hegeliana, como si fueran su «contraparte materialista»...
>
> [2] [...] el propio Hegel, cuando se ocupa de las distintas ciencias filosóficas particulares (todas las que componen la filosofía de la naturaleza y del espíritu), nunca se limita a copiar especularmente, como en un espejo, el orden de exposición de su *Lógica*. Cada ciencia particular tiene su propio comienzo abstracto, que no es equivalente al puro ser...
>
> [3] Por último, estas interpretaciones sobre el vínculo entre *El Capital* y la *Lógica* quedan atrapadas en un esquema fijo y lineal que imposibilita pensar un juego de categorías de múltiple interacción, como el propio Hegel hace en cada ciencia filosófica particular (paradigmáticamente, en la *Filosofía del derecho*). Al intentar dilucidar la lógica de *El Capital*, estas lecturas la reducen más bien a un orden abstracto ya prefigurado... [Castiglioni, 2016: 297-298].

Estas críticas podrían ser condensadas en una sola: ellas apuntan a rechazar la idea de que la *Lógica* de Hegel pueda ser considerada un método, instrumento de análisis o una serie de reglas para pensar —dialéctica o especulativamente— que después se aplicarían a un «objeto» de estudio distinto a la lógica en sí misma. En ese sentido, si hubiese algún proyecto de trabajo que sostuviera que la *Lógica* de Hegel se aplica a la economía política, al derecho o a la naturaleza, etc., obtendría en críticas como ésta un buen antídoto. Sin embargo, a partir del punto tres se devela algo más complicado: ¿cómo hemos de pensar una «linealidad» de las categorías de la *Lógica* de Hegel en oposición a una «múltiple interacción» de ellas? El tema es complicado por una razón: suponer que existe una linealidad en las categorías lógicas —y que ello es algo nocivo— implica que, en contra del objeto de esa misma crítica, las categorías de la Lógica serían abstractas (en el sentido de carecer de un contenido alguno) y formales. O lo que es lo mismo, presupone que la *Lógica* de

Hegel establece una serie de reglas para pensar. Si se rechaza que la *Lógica* construye un método del pensamiento dialéctico es porque, en efecto, no es un método que se aplique en «ciencias particulares», ni siquiera en la obra del propio Hegel. Y esto es así porque las categorías en la lógica de Hegel no son puramente formales, es decir, sí tienen un contenido: ellas mismas son el contenido en la *Ciencia de la lógica*. Para Hegel el desarrollo de las categorías no se debe a un «orden de exposición», o a cualquier parámetro externo a su propio desenvolvimiento. Si las categorías de la *Lógica* tienen una secuencia, Hegel pretende que ésta no es arbitraria, sino que está sostenida por el desenvolvimiento inherente de éstas, por las implicaciones de cada categoría. Así, si a la categoría de *identidad* le sigue la de la *diferencia*, esta «secuencia» no se debe a una decisión arbitraria del pensador que coloca juntas a ambas categorías (en este caso, determinaciones reflexivas). Si, como Hegel demuestra, la determinación reflexiva de la identidad implica necesariamente la de la diferencia, eso significa que siempre que determinemos reflexivamente la identidad de algo, *si pensamos consistentemente de manera reflexiva*, nos veremos llevados a la categoría o determinación reflexiva de la diferencia. Y eso no debido a una fidelidad o compromiso con la obra de Hegel, sino al propio movimiento reflexivo de la identidad. Por eso, no es necesario que el hombre Marx sea o no, quiera o no ser un hegeliano. Cuando él trata el problema de la forma del valor de manera reflexiva, en la medida en que está comprometido con la verdad que esconde la mercancía, se verá comprometido no a seguir a Hegel, sino al propio movimiento del valor de las dos mercancías relacionadas (que se «comportan» reflexivamente). En la propia recensión de la obra de Adolph Wagner —que Althusser considera una obra libre de hegelianismo—, Marx afirma que el *valor* debe ser pensado reflexivamente: «Ahora bien, si Rodbertus [colega de Adolph Wagner] hubiera analizado ulteriormente el valor de cambio de las mercancías [...] ya que éste existe solamente allí donde el término mercancía aparece en *plural*, vale decir donde existan distintas clases de mercancías— habría encontrado detrás de esta forma fenoménica al "valor"» (Marx, 1976: 182). Lo fundamental para acceder a la forma del valor (no el valor de cambio, que Marx repite una y otra vez, es solamente una apariencia fenoménica) radica en no considerar a la mercancía aislada, sino a mercancías *en plural*. Debe ser en plural porque sólo

así es posible comenzar a pensar el valor de manera reflexiva, y no como una característica inexplicable de cada mercancía aislada.

Con lo anterior quiero señalar que deberíamos evitar el error de rechazar las similitudes entre la *Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx en algunos de momentos específicos de la última solamente por desconfianza o por algún afán de ser «críticos». No debería causarnos ninguna sorpresa que si alguna sección de la *Lógica* desarrolla el movimiento reflexivo de algunas categorías y Marx piense el desenvolvimiento reflexivo de la forma del valor, estos dos tratamientos coincidan en su secuencia. Por otro lado, es el propio Marx quien, en los *Grundrisse* utiliza el mismo movimiento de la identidad a la contradicción en relación al valor de uso y el valor (de cambio) en los siguientes términos:

> El simple hecho de que la mercancía tenga una doble existencia, una vez como producto determinado que contiene idealmente (contiene de modo latente) su valor de cambio en su forma de existencia natural, y luego como valor de cambio manifiesto (dinero), que a su vez ha cercenado toda vinculación con la forma de existencia natural del producto, esta doble y distinta existencia debe pasar a ser diferencia, y la diferencia debe pasar a ser oposición y contradicción [Marx, 1997: 72].

Sin mencionar a Hegel, la referencia es indudable. Así pues, podemos afirmar que si Marx valora a Hegel —a pesar de su desconfianza por «mistificar» la dialéctica (Marx, 2000: 20)— lo hace en razón de su obra, no en razón de elementos extrínsecos a su pensamiento.

Con estas consideraciones en mente, veamos aunque sea brevemente, si en verdad hay un camino reflexivo en la forma del valor de Marx, que Hegel habría también trazado en su desarrollo que va de las determinaciones reflexivas de la identidad al fundamento.

2. El movimiento reflexivo de la forma del valor

Preliminarmente hay que señalar que las determinaciones reflexivas o esencialidades de las que habla Hegel no son categorías como las que aparecen en la «Doctrina del ser» (Primera

parte de la *Ciencia de la lógica*). Implican un movimiento puro del pensamiento de sí hacia sí mismo. Hegel acaba de dejar atrás la «Doctrina del ser», para pasar a la «Doctrina de la esencia». Esta transición empieza como una mera negación del ser. La esencia es el puro negar el ser.

Podría decirse que, en un primer momento, Marx hace lo mismo. La mercancía en su presencia positiva, no es sino un algo con una utilidad. Y aunque desde el principio Marx ya nos anuncia que una mercancía tiene valor de uso y valor de cambio, el tratamiento del valor propiamente dicho comienza con la negación de la positividad de toda mercancía. Sabemos que Marx pasa al tratamiento del valor cuando nos señala que la materialidad de la mercancía no nos puede decir por qué es posible su intercambio. Es decir, qué es imposible intercambiar cosas completamente distintas, a no ser que posean un algo que sea común. Ese algo en común no puede encontrarse en la cosa misma. Ninguna molécula de ella nos daría una respuesta, nos dice. Niega así al ser, podríamos decir, para comenzar el tratamiento de algo que aparece como puramente virtual: la relación entre mercancías. Recordemos: para acceder al valor, no hay que partir de una mercancía aislada, sino de al menos dos, para así poder pensar la relación.

Para Hegel el primer movimiento reflexivo es el de la *identidad*, que es un puro movimiento reflexivo, claro, sin contenido alguno. En el lenguaje hegeliano es la esencia yendo hacia ella misma. Pero decir eso resulta insuficiente. Es como decir que A es igual a A (A = A). Es la pura tautología que no dice nada. Hegel escribe:

> En efecto, cuando, por ejemplo, a la pregunta: *¿qué es una planta?*, se da como respuesta: *una planta es... una planta*, la verdad de una tal proposición será a la vez admitida por la entera sociedad en la que esa verdad venga sometida a prueba, y a la vez se estará justa e igualmente de acuerdo en que con eso no se ha dicho nada [Hegel, 2011: 463].

No es que Marx realice un tratamiento de la identidad al comienzo del punto 3 del capítulo 1 del primer volumen de *El Capital*. Pero sí nos señala que la pura mercancía, ensimismada, jamás nos dirá nada acerca del valor. Marx escribe: «No me es posible, por ejemplo, expresar en lienzo el valor del lienzo. *20 varas*

de lienzo = *20 varas de lienzo* no constituye expresión alguna de valor» (Marx, 2000: 60).

La tautología no nos dice nada, por lo tanto, hay que ir más allá de ella. La identidad requiere necesariamente de lo diferente para poder establecerse a sí misma. En Hegel es un movimiento de pura negatividad: la identidad requiere de una nueva negación. Pero lo negado no es el ser que la esencia ya antes había negado. Se niega a sí misma, y produce una diferencia. La diferencia, en este momento es para Hegel, igualmente un producto del movimiento reflexivo. La diferencia es otra identidad que difiere del primer momento reflexivo solamente porque no es ese primer momento. Parece un movimiento en vano. Pero no, la diferencia permite a la identidad establecerse como tal, ya no en la tautología, sino por esta diferenciación con un diferente de ella.[4]

El reino de las sombras, dice Hegel. Pero en Marx esto es muy claro. Una mercancía A requiere de una mercancía B para que esa cosa con uso que no es, hablando propiamente, una mercancía antes de la relación, lo sea ahora. Recordemos que Marx dice que una mercancía fuera de la relación con otra mercancía es una cosa en particular, rica en contenidos para el uso, pero no una mercancía en cuanto tal. Marx escribe:

> *x* mercancía A = *y* mercancía B
>
> El secreto de *toda* forma de valor yace oculto bajo esta *forma simple de valor*. [...] Las dos mercancías heterogéneas A y B, en nuestro ejemplo el lienzo y la chaqueta, desempeñan aquí, obviamente, *dos papeles diferentes*. El lienzo *expresa su valor* en la chaqueta; la chaqueta *hace las veces de material para dicha expresión del valor*. A la primera mercancía le corresponde un papel activo; a la segunda, uno pasivo [Marx, 2000: 59].

---

4. Ambos —identidad y diferencia— poseen la misma estructura reflexiva, por decirlo de algún modo. Stephen Houlgate lo refiere de este modo: «Nótese que la afirmación inicial de Hegel *no* es que la identidad sea explícitamente diferente de la diferencia y por eso no es más que la diferencia misma. [...] Como completa auto-relación, tal diferencia no difiere de nada más que de *sí misma*. Al diferenciarse de ella misma, sin embargo, la diferencia es necesariamente diferencia *que no sólo es diferencia*. De hecho, es precisamente por *no* ser sólo diferencia, que la diferencia constituye la *identidad*. El punto de Hegel, sin embargo, es que la diferencia constituye la identidad por ser el puro auto-relacionarse de la *diferencia*. La identidad, entendida como consistiendo en la reflexión y la negación, es, pues, no otra cosa que la diferencia absoluta como tal» (Houlgate, 2011: 148).

Marx distinguirá dos posiciones en esta relación: a la primera posición le llamara «forma relativa del valor» y a la segunda «forma equivalente del valor». Me parece que la primera ocupa el lugar de la identidad, y la segunda, el de la diferencia. Al igual que en Hegel, la reflexión provoca que, en un primer momento, el momento B (la diferencia) refleje —devuelva su imagen— a A (la identidad) y al hacerlo logre establecerla propiamente como identidad, es decir, más allá de la mera tautología vacía. En Marx, como acabamos de ver, la reflexión establece la forma simple del valor en la mercancía.

Al igual que en Hegel, para quien identidad y diferencia son iguales —en el sentido de que ambos son pura reflexión—, y se distinguen únicamente por el lugar que ocupan en el movimiento de la reflexión, para Marx da lo mismo cual mercancía en particular se encuentre en la posición relativa o la posición equivalente del valor. Son absolutamente intercambiables las mercancías que allí coloquemos. Lo importante es la posición, pues cada una de ellas cumple una función precisa.

La mercancía puesta como forma relativa del valor requiere que otra le devuelva su imagen de valor, por así decirlo. Y la mercancía puesta en la posición de forma equivalente, por supuesto, está allí para que la primera se reconozca como mercancía bajo la forma del valor. Pues ella, por sí misma, dice Marx, no puede reconocerse como valor. La posición equivalente cumple la función de la diferencia. Es celebre la imagen que Marx escribe al respecto:

> Por intermedio de la relación de valor, pues, la forma natural de la mercancía B deviene la forma de valor de la mercancía A, o el cuerpo de la mercancía B se convierte, para la mercancía A, en espejo de su valor. [Nota:] En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichtiano, «yo soy yo», el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre [Marx, 2000: 65].

La referencia a Fichte y el ejemplo de Pablo nos confirma que de lo que se trata aquí es del establecimiento de la identidad, la identidad de la mercancía como valor. Pero que la primera mercancía obtenga su identidad como valor gracias a la forma

equivalente no termina con el movimiento reflexivo. ¿Qué ocurre después?

Para que el movimiento reflexivo continúe, Hegel considera que debemos pensar la identidad y la diferencia ya no solamente como dos momentos que se necesitan mutuamente, sino a ellos dos como una totalidad. La identidad es tanto la unidad de los dos momentos de identidad y diferencia, así como uno de los lados en particular. La diferencia igualmente, es tanto la totalidad del movimiento reflexivo, como uno de sus momentos. Hegel escribe:

> La diferencia es el todo y su propio *momento*, igual que la identidad es justamente en la misma medida su [propio] todo y su momento. —Hay que considerar esto como la naturaleza esencial de la reflexión y como el *determinado protofundamento de toda actividad y auto-movimiento*—. Lo mismo la diferencia que la identidad se convierten en *momento* o en ser-puesto porque ellos, en cuanto reflexión, son la referencia negativa a sí mismos [Hegel, 2011: 466].[5]

Aunque no lo dice explícitamente, Marx también piensa que el valor es relación, así como cada uno de sus momentos. El momento relativo y el equivalente se requieren mutuamente. Si se sostuvieran cada uno aislado o separado dejarían de cumplir la función propia de la posición que ocupan (relativo o equivalente).

Para Hegel pensar la identidad como todo el movimiento reflexivo y uno de sus momentos es importante porque mantiene la cohesión ante el desarrollo posible de la diferencia. En la *Lógica* esto implica el cierre de lo que él llama la reflexión absoluta y el paso a la «reflexión externa». Es decir, se trata de la reincorporación de una posición reflexiva extrínseca dentro de la relación misma entre identidad y diferencia que permitirá pensar a cada momento como autónomo e indiferente. Permite la pluralidad de «identidades», por decirlo de algún modo. Hegel le llama *diversidad* a este desarrollo. Los *diversos* resultan indiferentes unos de otros.[6] Acto seguido ocurre lo que él llama

---

5. Nótese que, contra las lecturas como la de Althusser, en este caso Hegel no está afirmando que haya una identidad que se divida en dos. Se trata más bien de que la relación entre identidad y diferencia puede pensarse como una unidad que integra a las dos.

6. Para explicar esta indiferencia, Houlgate nos señala que: «Los dos momentos que constituyen la diversidad son identidad y diferencia. Como

oposición. Es decir, que en esos diversos e indiferentes se introduce una diferencia interna, la *oposición* [*der Gegensatz*].

Aparentemente no hay nada de esto en el seguimiento que hacemos de la teoría de la forma del valor en Marx. Sin embargo, esto no es así. Veámoslo detenidamente. Karl Marx sí se refiere explícitamente a la relación entre las mercancías como un movimiento reflexivo. Por ejemplo, cuando muy al principio señala la diferencia entre la terminología inglesa para referirse al valor de uso y al valor de cambio:

> En los escritores ingleses del siglo XVII suele encontrarse aún la palabra «worth» por valor de uso y «value» por valor de cambio, lo cual se ajusta, en un todo, al genio de una lengua que se inclina a expresar en vocablos germánicos la cosa inmediata [*unmittelbare Sache*], y en latinos la reflexiva [*reflektierte Sache*] [Marx: 2000: 44].

El valor de cambio, o como más adelante nos dirá, simplemente el *valor*,[7] es reflexivo, y la mercancía como algo que se usa, es algo inmediato. Es decir, no reflexivo, ajeno a la relación de valor propiamente dicha. Así pues, podemos reconocer en Marx algo similar a lo que ocurre en la doctrina de la esencia con el paso de la reflexión absoluta a la reflexión extrínseca (que da lugar a la diversidad). Es decir, la intromisión de algo externo a la relación entre el valor como forma relativa y el valor como

---

momentos separados diversos, sin embargo, ambos son reflejados dentro de ellos mismos y entonces son completamente *auto*-relacionados. Como tal, Hegel escribe, "*dentro de la determinación de la identidad* no son sino referencias a sí mismas". Como momentos *diversos*, por lo tanto, ellos no están relacionados uno con otro, o determinados con respecto a otro, *como* identidad y diferencia, sino que son simples *identidades separadas*. Estos momentos diversos son por tanto, como Hegel dice, "indiferentes" a la diferencia determinada entre ellos» (Houlgate, 2011: 150).

7. Para entender la razón por la cual Marx al principio habla de «valor de cambio» y después solamente de valor, podemos recordar lo siguiente: «Si bien al comienzo de este capítulo dijimos, recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, esto, hablando con precisión, era falso. La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y "valor". Se presenta como ese ente dual que es cuando su valor posee una forma de manifestación propia —la del valor de cambio—, distinta de su forma natural, pero considerada aisladamente nunca posee aquella forma: únicamente lo hace en la relación de valor o de intercambio con una segunda mercancía, de diferente clase» (Marx, 2000: 74).

forma equivalente. Esto ocurre cuando Marx introduce, dentro de la pura relación reflexiva del valor, lo que antes llamó valor de uso, es decir, luego de establecer que las mercancías tienen algo en común que se llama valor, pero que además de ello debe ser cuantificable. Las mercancías se intercambian en cuantos. Es decir, se trata de la mercancía como ser, como algo con cualidad y cantidad, es decir, medible. Se trata de las características de las cosas que sobreviven más allá o por fuera de la mera relación del *valor*. En términos hegelianos no se trata de regresar al ámbito del ser, sino de introducir sus categorías al interior del tratamiento de la *esencia*. Del mismo modo, en Marx no se trata de volver a la mercancía en cuanto cosa medible y con cualidades, sino de introducir esos aspectos en la relación de *valor*. Al hacer esto, ocurre algo muy importante, Marx introduce la idea de una oposición [*Gegensatz*] al interior de la forma equivalente. Marx escribe: «La primera *peculiaridad* que salta a la vista cuando se analiza *la forma de equivalente* es que *el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor*» (Marx, 2000: 69).

Esto es así porque la mercancía que ocupa el valor equivalente expresa el valor de la primera mercancía —que ocupa el lugar de valor relativo—, pero no puede expresar ella misma su propio valor. Para hacerlo, esa mercancía en particular tiene que ocupar la posición de valor relativo, pero nuevamente, la mercancía que ocupe el lugar del valor equivalente no podrá ya expresar su propio valor.

¿Qué quiere decir esto? Lo anterior se vuelve un problema porque la ecuación del valor, como recordábamos, no busca únicamente producir en el momento del valor relativo su imagen e identidad de valor, sino también establecer o explicar que el intercambio se lleve a cabo en cantidades determinadas. Marx ya nos adelantaba (en ese primer capítulo) que hay una correlación entre las cantidades de mercancía intercambiadas y el trabajo puesto en ellos. Marx lo pone en los siguientes términos: «Toda mercancía cuyo valor debamos expresar es un objeto para el uso que se presenta en una cantidad determinada: 15 fanegas de trigo, 100 libras de café, etc. Esta cantidad dada de una mercancía contiene determinada cantidad de trabajo humano. La forma de valor, pues, no sólo tiene que expresar valor en general, sino valor, o magnitud de valor, cuantitativamente determinado» (Marx, 2000: 65). Desde el punto de vista de *la relación de valor* se trata

de introducir en ella la materialidad de la mercancía, que cae dentro de lo que antes se nombró como «valor de uso». Determinada cantidad de mercancía B expresa el valor de determinada cantidad de A. La mercancía B ya no sólo le devuelve a A las imagen de que ella es valor, sino determinada cantidad de valor. Pero esa magnitud de valor que B devuelve a A es posible en virtud de que recordamos que éste no sólo cumple la función de espejo, sino que él mismo sigue siendo valor de uso. Por eso Marx dice que «cuando se analiza *la forma de equivalente*» vemos que *«el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor»* (Marx, 2000: 69).

Al llegar a este punto reconocemos que la *oposición* se ha introducido en la mercancía que ocupa el lugar de valor relativo. Antes del desarrollo de la forma del valor, el valor de uso estaba a un lado, indiferente de la forma del valor. Ahora se ha introducido en el momento del valor equivalente. Está dentro de ella, oponiéndose a su función dentro de la relación de valor. Cito a Marx en extenso en un subcapítulo llamado «La forma simple del valor, en su conjunto» (El valor es la relación en su conjunto y tiene dos momentos... igual que en Hegel). Marx dice:

> La oposición interna [*innere Gegensatz*] entre valor de uso y valor, oculta en la mercancía, se manifiesta pues a través de una oposición externa [*äußeren Gegensatz*], es decir a través de la relación entre dos mercancías, en la cual una de éstas, aquella *cuyo* valor ha de ser expresado, cuenta única y directamente como valor de uso, mientras que la otra mercancía, aquella *en la que* se expresa valor, cuenta única y directamente como valor de cambio. La forma simple de valor de una mercancía es, pues, la forma simple en que se manifiesta la oposición, contenida [*enthaltenen Gegensatzes*] en ella, entre el valor de uso y el valor [Marx, 2000: 75 / MEW, 23: 75-76].

Llegamos pues de manera directa al movimiento reflexivo de la *oposición*. En Hegel la oposición va después de la diversidad. En Marx es la oposición la que viene primero tras lo cual sigue la diversidad y de vuelta a la oposición.

La diversidad en Marx se presenta cuando comienza a desplegarse la forma equivalente del valor. Una mercancía obtiene de vuelta su imagen y su forma de valor gracias a otra mercancía que ocupa el lugar de equivalente. Pero no sólo una, puede ser cualquiera. Marx escribe que:

> z mercancía A = u mercancía B, o = v mercancía C, o = w mercancía D, o = x mercancía E, o = etcétera.
>
> (20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o = 10 libras de té, o = 40 libras de café, o = 1 *quarter* de trigo, o = 2 onzas de oro, o = 1/2 tonelada de hierro, o = etcétera) [Marx, 2000: 77].

Más explícitamente, Marx dice que «El valor de una mercancía, por ejemplo el lienzo, queda expresado ahora en otros innumerables elementos del mundo de las mercancías. Todo cuerpo de una mercancía se convierte en espejo del valor del lienzo» (Marx, 2000: 77). Se trata del momento de la *pluralidad*; en la forma del valor entramos en el momento que Marx llama la «forma total o desplegada del valor». Podría parecer que esta afirmación señala algo de suyo evidente y estamos perdiendo el tiempo. Pero es de suma importancia porque esta pluralidad impulsa el desarrollo de la ecuación de la forma del valor. Pues esa pluralidad introduce un defecto que hay que resolver. Ese defecto es lo que Hegel llama el mal infinito. Dice Marx:

> En primer lugar, la expresión *relativa* del valor de la mercancía es *incompleta*, porque la serie en que se representa no reconoce término. [...] En segundo lugar, constituye un mosaico abigarrado de expresiones de valor divergentes y heterogéneas. [...] carece, así, de una forma *unitaria* de manifestación [Marx, 2000: 78-79].

Al intentar dar unidad a esta expresión desplegada de la forma equivalente del valor, volvemos al momento de la *oposición*. Pero antes de volver a la oposición, recordemos la manera en que Marx da unidad a este momento de pluralidad. Lo hace simplemente invirtiendo la fórmula, y pasando así de la «forma total o desplegada del valor» a la «forma general del valor». Ya no es el lienzo la mercancía que obtiene su reflejo en toda la serie de mercancías equivalentes, sino al revés, toda la serie de mercancías son ahora relativas, y una sola debe ocupar el lugar de equivalente. Ya sabemos que esa mercancía se llamara equivalente universal, o simplemente dinero. Para que emerja la forma dineraria, nos dice Marx, sólo hay que sustituir la mercancía lienzo por el oro en la fórmula universal del valor. Parecería pues, que aquí termina nuestro intento de equiparar las determinaciones reflexivas de Hegel con la teoría de la forma del valor de Marx. Pues en Hegel a la oposición le sigue la contradicción y luego el fundamento, mientras que en Marx el dinero

es, en esas páginas de *El Capital*, el momento final de esta ecuación de la relación entre mercancías que dan cuenta de la forma del valor.

Sin embargo, hay algo más que decir. Y para ello debemos volver a la oposición. En esa mercancía particular que ocupa el lugar del dinero —en tanto que ocupa el lugar y función de la forma equivalente, ahora universal, del valor— se verá expresada y agudizada la oposición antes vista de la forma equivalente del valor, a saber, tener un uso y cumplir una función en el conjunto de la relación de valor. O para decirlo explícitamente: en el dinero como equivalente universal la *oposición* deviene *contradicción*. ¿Cómo ocurre esto? Al invertir la «forma total o desplegada del valor», una sola mercancía ocupa el lugar de equivalente. Arribamos así a la «forma general del valor». Resultado de esa inversión, la mercancía que ocupa el lugar de equivalente universal es capaz de hacer ello mediante su propia corporalidad, es decir, mediante su propio carácter de ser valor de uso: «Su forma corpórea cuenta como encarnación visible, como crisálida social general de todo trabajo humano» (Marx, 2000: 82), es decir, *valor*. El equivalente universal es la contradicción puesta del valor y el valor de uso. Una mercancía concreta, un valor de uso, encarna el valor en sí mismo, coagulando así la forma del valor, que en sí misma es relación. Una vez coagulado, el dinero pasa a ser fundamento de otras funciones.

Fue Hegel quien pensó este pasaje: en la «Doctrina de la esencia» la oposición se convierte en *contradicción* al agudizarse e interiorizarse la *oposición*, y de allí al *fundamento*. Brevemente: en Hegel la oposición es la de dos polos, uno positivo y otro negativo. Su desarrollo muestra que la presencia de cada uno depende del otro polo. Esta «interdependencia» se vuelve cada vez más fuerte hasta el punto en que ambos forman parte de una unidad auto-excluyente: lo positivo depende de la negación de lo negativo y viceversa. Pero al negar al otro polo, en gran medida el polo anulador se anula a sí mismo. Éste es el problema que está presente en la esencialidad de la contradicción. Para que cada polo pueda afirmarse necesita negar a su otro —que ya no es indiferente—, pero al hacerlo, pierde aquello a partir de lo que se afirmaba. Por eso es que la contradicción es un momento en el que no es posible mantenerse. Pero ese no poder mantenerse en la contradicción no quiere decir que sea impensable, o que la contradicción no sea.

Hegel dice que la contradicción tiene dos salidas: desvanecerse, desaparecer, es decir, irse al fondo, o bien ir al fundamento. De lo que se trata en esta segunda opción es de modificar el terreno de las determinaciones puras de la reflexión y pasar entonces a un nuevo terreno en que la contradicción es superada. Es decir, al cambiar de plano, la contradicción se integra de una manera distinta y cesa de ser tal contradicción. La contradicción, en esta sección de las determinaciones de la reflexión, es aquella misma de la que parte de la polaridad entre identidad y diferencia. Cito el § 121, de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel:

> El *fundamento* es la unidad de la identidad y la diferencia, es la verdad de aquello que la diferencia y la identidad han dado como resultado: la reflexión-hacia-sí que es igualmente reflexión-hacia-otro, y viceversa. El fundamento es *la esencia* sentada como *totalidad* [Hegel: 1997: 218-219].

Al dar seguimiento a las esencialidades de Hegel, nos damos cuenta que aquí «fundamento» significa algo muy distinto a la idea común de fundamento como algo externo y eterno que sostendría el mundo de lo fundamentado. Pues esa misma categoría del fundamento será superada. Se trata, claro, de una lectura no fundacionalista de Hegel.

¿Y no ocurre lo mismo con la forma dinero, como la última de las fases de la ecuación que da cuenta de la forma del valor? Como ya se señalaba, lo que sigue en Marx es una explicación de otro orden al de la propia forma del valor (aunque claro, sostenida en este desarrollo). La misma forma del dinero, que aquí cumple la función de equivalente universal, cambiando de plano adquirirá otras funciones (medida de los valores, patrón de precios, medio de circulación, etc.). Pero ellos, como sabemos, son desarrollos ulteriores.

El propio Marx pone al dinero como la superación de una contradicción. En el segundo apartado del capítulo dedicado precisamente al dinero, Marx comienza diciendo lo siguiente:

> Vimos ya que el proceso en que se intercambian las mercancías implica relaciones contradictorias, recíprocamente excluyentes. [...] El desarrollo de la mercancía no suprime esas contradicciones, mas engendra la forma en que pueden moverse. Es éste, en general, el método por el cual se resuelven las contradicciones reales [Marx: 2000: 127].

¿Cuáles son esas relaciones contradictorias sino las descritas en la forma del valor, específicamente aquella que opone valor de uso y valor? Esto lo confirma Marx con las siguientes líneas: «En la medida en que el proceso de intercambio transfiere mercancías de manos en las cuales son no-valores de uso, a manos en las que son valores de uso, estamos ante un metabolismo social» (Marx: 2000: 127). Es decir, con el dinero como superación (fundamento) de la contradicción que implicaba la posición del equivalente universal, deviene posibles otras funciones, en este caso, el dinero como medio de circulación. Estas funciones descritas en el capítulo 3 del Libro I de *El Capital*, aunque explicadas por la forma del valor, exceden el marco de esa relación. Por supuesto, la contradicción reaparecerá bajo distinta forma.

Para nuestros propósitos, baste con señalar que —del mismo modo— en Hegel el fundamento implica la superación del terreno de las esencialidades puras, o categorías puras de la reflexión. Hegel lo pone así: «El *fundamento* es, él mismo, *una de las determinaciones reflexivas* de la esencia; pero es la última, más bien es sólo la determinación que consiste en ser una determinación superada» (Hegel, 2011: 391).

3. **Conclusiones**

¿Qué conclusiones podríamos pensar a propósito de esta breve comparación? Acerca de las diferencias: no se puede de ningún modo afirmar que el camino de la identidad al fundamento sea idéntico al camino de la forma simple del valor a la forma dinero, pasando por la forma desplegada y la forma general del valor. Es incluso necesario que no lo sea, por la simple razón de que Hegel buscaba dar seguimiento al movimiento de la reflexión pura, de lo que él llamó esencialidades. Marx está lejos de pensar que la forma del valor sea una forma pura. Puede considerar al valor un aspecto inasible, no positivo, incluso virtual o espectral de la mercancía. Pero no una forma pura. Todo el tiempo está al acecho la cuestión del trabajo que es lo que produce el valor. Incluso está mal decir que está al acecho, es su impulsor.

Podría decirse que es difícil reconocer si la estructura general de la *Ciencia de la lógica* opera, por ejemplo, en la *Filosofía*

del Derecho del propio Hegel. Es decir, no es reconocible de forma idéntica ni en la misma secuencia. Y la razón es la misma: la estructura, el desenvolvimiento de las categorías es distinto al desenvolvimiento de los conceptos de una ciencia específica.

Si esto es así, ¿es forzada esta comparación? Considero que no, no es forzada, y además, sus equivalencias, por decirlo de algún modo, están lejos de ser accidentales. Y no es porque Marx las esté «aplicando», o nosotros queramos reconocerlas «linealmente». Hegel al escribir su *Lógica* buscó dar seguimiento al desarrollo interno de las categorías y conceptos que él trató. Seguramente pudo haber cometido fallas, como él mismo acepta en el Prólogo que escribió para esa obra. Pero su idea no era escribir una teoría unilateral de esos conceptos, sino dar cuenta de su necesidad. Una de las formas en que podríamos reconocer en qué medida Hegel logró su cometido, es corroborando si su tratamiento de las categorías nos sigue sirviendo como fuente para problematizar otros campos en los que esas mismas categorías están operando. Por ejemplo, ¿el tratamiento hegeliano de la identidad aún nos dice algo cuando trabajamos una identidad específica?, ¿permite un desarrollo similar al de la propia categoría? En cierto modo Marx reconoció la validez de muchas de las categorías de Hegel, a pesar de tener en principio una posición crítica respecto a la filosofía idealista de Hegel.

Por otro lado, este desarrollo muestra que, a pesar de ciertas lecturas que afirman que la teoría de la forma del valor en Marx es la misma que la de David Ricardo, el desarrollo de la forma simple del valor a la forma del dinero muestra de manera explícita la conexión entre la tesis de que el trabajo produce valor (no que sea idéntico a él), y que el desarrollo lógico de la forma del valor conduce a la teoría del dinero en Marx. Cosa que difícilmente puede derivarse directamente de las tesis ricardianas. Lo que hay en este subcapítulo 3 del primer capítulo de *El Capital* de Marx es algo más que un simple coqueteo con el lenguaje hegeliano, algo más que un modo de expresión. Hay allí un desarrollo inherente de las categorías, en el sentido en que Hegel lo pensaba en su *Ciencia de la lógica*. Y es por ello que, en ese mismo espíritu, los conceptos no son estáticos sino dinámicos; se desenvuelven, y ello no ocurre sin transformar el propio contenido, incluso su forma. Por ello, Lenin no dudó en

recomendar el estudio de la *Lógica* de Hegel para seguir la obra de Karl Marx.[8]

Por esta razón, y para finalizar, podría afirmarse que, a pesar de que han transcurrido 200 años del nacimiento de Karl Marx, 200 años que están lejos de transcurrir en un mundo estático, sin cambios, la obra y el pensamiento de Marx sigue vivo precisamente porque sus conceptos estaban inscritos en un pensamiento que no solamente tenía presente la historicidad de su objeto, sino también la vivacidad de sus categorías. No es tanto, pues, que su pensamiento sea susceptible de actualización, sino que en ellos mismos están inscritos su movimiento y despliegue.

Bibliografía

ALBIZU, Edgardo (1978): «La comprensión marxiana de Hegel», *Revista de la Universidad Católica*, nº 4, 31 de diciembre de 1978, pp. 17-44.

ALTHUSSER, Louis (1992): «Guía para leer *El Capital*. Prefacio a la edición francesa del libro I de *El Capital*», trad. Darío Daniel Díaz, *Dialéktica. Revista de filosofía y teoría social*, año I, nº 2, Buenos Aires.

ARTHUR, Christopher J. (2002): «La *Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx», trad. Mario Roblez Báez, *Economía, teoría y práctica*, nº 17. Ciudad de México: UAM-Xochimilco, pp. 141-165.

— (2014): «Marx, Hegel and the Value-Form», en Fred Moseley y Tony Smith (eds.), *Marx's Capital and Hegel's Logic*. Leiden y Londres: Brill, pp. 269-291.

CASTIGLIONI, German Daniel (2016): «Marx sin reservas. Seis tesis para interpretar *El Capital* a partir de la *Lógica* de Hegel», *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 65, nº 161, pp. 287-313.

8. En los mismos *Cuadernos filosóficos*, Lenin señala que: «Es imposible negar la objetividad de los conceptos, la objetividad de lo universal en lo particular [...] Así como la forma simple del valor, el acto individual de intercambio de una mercancía por otra, incluye ya en forma no desarrollada, *todas* las contradicciones principales del capitalismo, así la *generalización* más simple, la primera y más simple formación de *conceptos* (juicios, silogismos, etc.) denota ya la cognición cada vez más profunda del hombre de la conexión *objetiva* del mundo. Aquí es donde se debe buscar el verdadero sentido, la significación y el papel de la *Lógica* de Hegel» (Lenin, 1974: 170-171). Es decir, Lenin reconoce una conexión necesaria de los conceptos más simples y los más elaborados. En ese sentido, la vinculación de Marx con Hegel no puede decirse que es arbitraria o injustificada.

DUSSEL, Enrique (1994): «Semejanzas de estructuras de la *Lógica* de Hegel y en *El Capital* de Marx», en *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, pp. 187-203.

HEGEL, G.W.F. ([1830] 1997): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, 3ª ed., trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Editorial Alianza.

— ([1812-1813] 2011): *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*, 1ª ed., trad. Félix Duque. Madrid: Editorial Abada.

HOULGATE, Stephen (2011): «Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel's *Science of Logic*» en Stephen Houlgate y Michael Baur (eds), *A Companion to Hegel*. West Sussex: Ed. Wiley-Blackwell, pp. 139-158.

LENIN, Vladímir I.U. (1974): *Obras Completas. Tomo XLII. Cuadernos filosóficos*. Ciudad de México: Akal Editor y Ediciones de Cultura Popular.

MANDEL, Ernst (1970): «Althusser corrige Marx», *Quatrième Internationale*, nº 41 (antigua serie), enero de 1970, disponible en <http://www.ernestmandel.org/new/ecrits/article/althusser-corrige-marx>.

MARX, Karl (1962): *Marx-Engels Werke (MEW), Band 23. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. Berlín: Dietz Verlag.

— (1976): «Glosas marginales al "Tratado de economía política" de Adolph Wagner (1882)», en Maurice Dobb *et al.*, *Estudios Sobre El Capital*, trad. José Aricó, Ofelia Castillo y Juan José Rea. Madrid: Editorial Siglo XXI, pp. 169-183.

— (1997): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858. Vol. 1*, trad. Pedro Scaron. Ciudad de México: Ed. Siglo XXI.

— (2000): *El Capital. Tomo I / Vol. 1. Libro Primero. El proceso de producción del capital*, trad. Pedro Scaron. Ciudad de México: Ed. Siglo XXI.

— y Friedrich ENGELS (1987): *Obras fundamentales 1. Marx. Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

LA IMPORTANCIA DE LA «QUINTA» REDACCIÓN DE *EL CAPITAL* (1868-1882) PARA LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN[1]

Gabriel Herrera Salazar
Postdoctorando Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

Los textos publicados como segunda sección del *MEGA* que comprenden los manuscritos del último Marx (1857-1880) fue estudiada y comentada a profundidad por Enrique Dussel, de 1983 a 1989, permitiéndole hacer lo que él llama «el primer comentario a las cuatro redacciones de *El Capital*» (cinco, si se toman en cuenta las correcciones y agregados hechos a la segunda edición de *El Capital*).

Uno de los muchos descubrimientos logrados con la lectura de la vía larga de los escritos de Marx, es la certeza de que la intuición del mundo periférico exterior al capitalismo central, le llegó a Marx en 1868, después de publicar el libro I de *El Capital*, ya que, Rusia fue el país donde más seguidores tuvo la edición de 1867. La idea de lo periférico exterior al capital central es un punto que puede ser de interés para los pueblos sumergidos en procesos revolucionarios de Abya Yala y del Sur del mundo, esto implica el estudio a profundidad del Marx definitivo.

Partimos entonces de la línea de investigación trazada por Dussel sobre las diversas redacciones de *El Capital*, en nuestro caso nos interesa de manera particular señalar el momento en el que Marx comienza a hacer consiente el eurocentrismo propio de la modernidad, de la cual él era parte. Nosotros, siguiendo el discurso de la Filosofía de la Liberación y con fines metodológicos hablaremos de cinco «redacciones de *El Capital*».

---

1. El presente trabajo forma parte de la investigación realizada de agosto de 2016 a septiembre de 2018 en el posgrado de Humanidades en la línea de Filosofía Moral y Política de la UAM-I, con el apoyo económico otorgado por CONACyT al proyecto posdoctoral titulado: «La subsunción de la filosofía de Marx en algunos filósofos de la UAM-I».

La periodización utilizada para marcar las distintas redacciones es: la «primera» los manuscritos llamados los *Grundrisse*, que fueron escritos del 23 de agosto de 1857 hasta mediados de noviembre de 1858; la «segunda» comprende los *Manuscritos de 1861-1863*, los cuales son veintitrés cuadernos escritos por Marx cuando vive exiliado en Inglaterra y que serán publicados completos, por primera vez de 1976 a 1982 en alemán; en castellano sólo existe la traducción de los cuadernos IV al XV en *Teorías de la plusvalía*, aún no hay una traducción castellana y edición en conjunto de los veintitrés cuadernos; la «tercera» comprende los *Manuscritos del 63-65*, los cuales el Instituto Marxista Leninista de Berlín los publica por primera vez en 1988 (aún no existe traducción castellana completa); la «cuarta» va de 1866 a agosto de 1867, abarca la escritura del libro I de *El Capital* y termina cuando se publica la primera edición y; la «quinta» va de 1867 a 1882 y correspondería a los agregados y correcciones que se realizaron para la segunda edición y las traducciones al francés e inglés.

En esta tendencia se parte de la hipótesis de que Marx escribe los tres libros de *El Capital*, de manera única y completa en la «tercera redacción», es decir, en los *Manuscritos de 1863-1865*; con todo, sólo el libro I fue trabajado para la imprenta. La exégesis le lleva a Dussel a afirmar que el libro III fue escrito antes que el II y que posiblemente en diciembre de 1865, por primera y única vez, terminó de escribir los tres libros que conforman *El Capital*.

El libro I de *El Capital* o «cuarta redacción» (1866-1867) fue el único de los tres que Marx pudo ver editado y «es, en muchos aspectos, más pobre que sus anteriores redacciones, pero, al mismo tiempo, en otros es más preciso y lógicamente más coherente» (Dussel, 1990: 141). Se argumenta que la redacción expositiva sintética persigue un objetivo distinto al de la redacción de la investigación.

El filósofo latinoamericano, en su análisis crítico, considera que en la versión para la imprenta del tomo I, la intención que motiva todo el trabajo del filósofo comunista alemán se ubica en el nivel antropológico, ético, en otras palabras, en el grado de la explotación del trabajo. Es en este punto, es decir, en el nivel antropológico, que el materialismo filosófico de Marx y la ética metafísica[2] de la Filosofía de la Liberación, coinciden completamente.

2. «Entendemos por "meta-física" —y separamos la palabra con un guión para indicar este "nuevo" sentido, diferente del tradicional—la posición trascendental, ética o crítica en cuanto tal. Es una posición "crítica" ante lo

En el materialismo histórico productivo y antropológico de Marx, y en la meta-física de la alteridad antropológica en Dussel, la relación primera no es *humano-naturaleza*, sino la relación ética *cara-a-cara*. En el capitalismo, la relación ética se fetichiza y degenera en perversa al subsumir «trabajo vivo» en una relación de explotación; Marx, con la categoría de «trabajo vivo», va a tener el elemento esencial para criticar éticamente la raíz fundamental en toda economía posible. Semejante planteamiento será retomado analógicamente por Dussel, guardando semejanza con el principio material que va desarrollando para la Ética de la Liberación.

> Para Marx, la relación capital-trabajo es la primera: relación metafísica en nuestro sentido. Es la relación de la *cosa* (el capital como trabajo objetivado o muerto) con la *persona*, con la subjetividad de la corporalidad, o sea, el sujeto (exterioridad del pobre antes del contrato del capital). A Marx le importa la persona, el trabajo, la subjetividad, y por ello le interesa el plustrabajo impago que produce el plusvalor [...] Marx se interesa por la ética: «la explotación del trabajo» —que es, con toda evidencia, un «juicio de valor», ¡para escándalo del «científico» Max Weber!— [Dussel, 1990: 65-66].

Al develar la subjetividad humana como corporalidad del sujeto vivo antropológico, como materia meta-física contenida en el materialismo de Marx, hace que se abran las posibilidades de juzgar éticamente las relaciones «sociales» del capitalismo; por ello la categoría «grado de explotación» es ética, más que económica, porque indica la relación de dominación («relación social») de una persona sobre otra.

> El propósito principal de Marx [...] es la «destrucción» y reconstrucción de todo el sistema de las categorías de la economía política partiendo del trabajo vivo (todas las categorías son formas de existencia del trabajo vivo *objetivado*). Si los agentes de la producción (tanto el capitalista como el trabajador) *no tienen conciencia* de dónde procede, en qué consiste y en qué grado se ejerce la explotación, la perversidad del sistema no *aparecerá*. En la

---

ontológico (o la ontología), transontológica, que parte no del "ser", sino de la "realidad real" (para expresarnos como Marx) del otro, del pobre, del "trabajo vivo". [...] deseamos recuperar la palabra y reconstruirla en un sentido más genuino» (Dussel, 1990: 335).

definición de la *toma de conciencia* del «grado de explotación» [...] la producción teórica de Marx llega a su momento más crítico, de sentido antropológico y ético, es decir, político-revolucionario —y por ello tan pertinente para América Latina, ya que nos situamos dentro de un capitalismo dependiente: doble tipo de explotación y un grado superlativo en relación con los países centrales— [Dussel, 1990: 148].

1. Marx releído desde el paradigma de la liberación

La derrota del bloque socialista en la Guerra Fría, provocó reacomodos geopolíticos, teóricos y prácticos; el derrumbe del socialismo real soviético, trajo consigo crisis en la teoría marxista en todo el mundo. Las hipótesis de la Filosofía de la Liberación en 1989 se fundan en la comprensión de la filosofía económico-antropológica de un Marx ético. El método y marco categorial que Marx utiliza para la crítica a la economía política le posibilita edificar las categorías «nación» y «pueblo» —necesarias para los procesos revolucionarios de América Latina—, que no fueron explícitas en Marx y que, a pesar de todo, están en perfecta armonía con la lógica de *El Capital.*

> En América Latina hoy, el «ponerse» de la subjetividad del filósofo ante las estructuras de explotación del pobre, del pueblo latinoamericano, determina un pensar crítico, intrínsecamente «ético», que hemos denominado *Filosofía de la Liberación*. Ella es un intento de pensar desde nuestra *realidad* sufriente, desde «el hambre del pueblo», desde la miseria como el «hecho» empírico global desde donde puede emerger una reflexión que intente cambiar las cosas y no sólo interpretarlas. ¡El Marx de *El Capital* a partir de 1857, y también el «último Marx», el «viejo Marx», el de la década del setenta hasta 1883, nos autoriza!, todo nuestro *trabajo teórico* [...] va dirigido a fundamentar las condiciones de posibilidad de justificación del «marxismo-sandinista», y, al hablar así, queremos anticipar el «marxismo-farabundista», etc.; es decir, los marxismos creativos latinoamericanos en sentido estricto. Por ello nuestra «relectura» tiene un significado fundamentalmente político [Dussel, 1990: 293].

La lectura en «clave de liberación» aplicada a «toda» la obra de Marx da como resultado una nueva interpretación; el punto de partida fue, es y seguirá siendo, el «hambre del pueblo». Esta

«relectura» restringida al texto mismo nos autoriza a realizar una «vuelta» creadora al pensamiento de Marx, aportando al marxismo una peculiaridad epistemológica decolonial.

> La *realidad* periférica latinoamericana, como lo sabía muy bien José C. Mariátegui, determina un discurso filosófico distinto; una recepción propia de Marx. Imitar simplemente la reflexión marxista del centro —no sólo la de Europa Occidental o de Estados Unidos, sino aún la de Europa Oriental— es perder la referencia a los *hechos* histórico-concretos. La *«relectura» latinoamericana de Marx* es única, distinta, original por su «punto de partida»: la *miseria* real, histórica y creciente de nuestro pueblo [Dussel, 1990: 333].

Le interesa mostrar que la inversión de Hegel se da en el en el nivel filosófico o «puro».

> Si Marx hubiera escrito una Lógica [...] en el sentido de Hegel, hubiera debido comenzar por el «No-ser» y no por el «Ser», como hace Hegel [...] en *El Capital* de Marx se encuentra implícita una *Lógica*, y en la *Lógica* de Hegel se encuentra implícita una *Economía política*. Sus diferencias y semejanzas no pueden mostrarse tomando a Hegel como el «todo» y a Marx como la «parte»; o a Hegel como «abstracto» y a Marx como «concreto»; o a Hegel como «idealista» y a Marx como «materialista»; o a Hegel como el «filósofo» y a Marx como el «economista» o el «científico social». Son comparaciones cuyos extremos se sitúan siempre incorrectamente en niveles de abstracción donde la comparación no puede dar frutos adecuados. La semejanza o diferencia debe definirse en un *mismo* tipo de nivel: es necesario comparar la *Lógica* escrita por Hegel con la lógica «implícita» que maneja Marx (y que llamamos el «núcleo racional» ético-filosófico o «meta-físico»); es necesario comparar la *Crítica de la economía política* escrita por Marx con la economía política «implícita» en Hegel. Entonces resaltarán las diferencias y las semejanzas [Dussel, 1990: 336].

Uno de los grandes descubrimientos es el de la presencia del «creacionismo» de Schelling en el nivel filosófico del «núcleo racional» de Marx, lugar desde donde se constituyen los niveles más concretos.[3] Marx es antihegeliano porque su «núcleo racio-

3. «[...] lo que Hegel hizo en filosofía, Marx lo rehízo (invirtiéndolo desde Schelling, con o sin conciencia, eso no es lo esencial) en economía. Es decir, lo

nal», ético filosófico, inicia por el «No-ser», mientras que Hegel comienza por el «Ser». La crítica, inversión y desfonde en el nivel filosófico, muestra que ambos autores tienen radicalmente distinta «matriz generativa». Y como si ya lo hubiera dicho repetidas veces, escribe:

> Y, nuevamente, en este preciso punto —la creación de plusvalor desde la nada del capital—, es cuando se establece la distinción «metafísica» con la «lógica» de la *Lógica* de Hegel. *El Capital* afirma, postula y se funda todo él en la existencia de una «fuente» (no un «fundamento») creadora (no meramente productora) de plusvalor (no sólo de valor). Marx pudo usar el movimiento «formal» de la *Lógica*, pero a partir de una distinción «meta-física» o transontológica radical. Una «lectura» apretada, completa, paciente, de las «cuatro redacciones de *El Capital*» nos permite llegar a esta conclusión [Dussel, 1990: 404].

En la metodología, tanto de Marx, como de Hegel, el desarrollo del concepto se efectúa por medio de la construcción de categorías. El «marco concepto-categorial» se estructura de lo más simple a lo concreto y complejo; las determinaciones se abstraen separando lo simple de lo complejo. En un primer momento la totalidad no se construye explicada, sino que por medio de categorizar las múltiples determinaciones simples, germina el concepto de una totalidad concreta. La «ley» se instala en el nivel más abstracto, en la *esencia*, y se transforma en «tendencia» en el nivel concreto.

El Capital se encuentra en el nivel de abstracción de una investigación científica que nos faculta a tomar decisiones políticas concretas («tendencias»); el «orden de la investigación» (esencial) no es lo mismo que el «orden de la exposición» (pedagógico). En el libro I los grados de menor abstracción son colocados estratégicamente por exigencia de la exposición; la narrativa gana capacidad expresiva con las partes históricas que tienen un grado menor de abstracción.

El «núcleo racional», tanto en Marx, como en Dussel, se encarna en la corporalidad material humana, en un «alguien» determinado como persona; de ahí que hablemos de un «materia-

que Schelling criticó de Hegel en filosofía fue tomado por Marx explícitamente en economía y está filosóficamente implícito en su "núcleo racional" ético-filosófico» (Dussel, 1990: 344).

lismo antropológico y meta-físico»: ético. «La maldad "ética", el "mal" o lo "perverso" para la "ética", es lo contrario a la dignidad de la "subjetividad" o "corporalidad" de la "persona" del trabajador; es lo contrario a su "vida"; es decir: es su "muerte". Esta muerte se manifiesta, comienza, ya con la pobreza, con la "miseria"» (Dussel, 1990: 448).

Las conclusiones interpretativas de fondo lo llevan a señalar que en toda la tradición marxista no se considera la categoría de *exterioridad* como punto de partida de todo *El Capital*, el no tener una «atención epistemológica» de la terminología utilizada, los conduce a confusiones. Para mostrar el desarrollo de la lógica del marco categorial de Marx, «separa», distingue conceptos y les pone diversas denominaciones, no sólo persigue palabras, sino contenidos semánticos. Se trata de demostrar la articulación racional de todo el sistema de las categorías supuestas: una crítica. La metodología de investigación incluye toda una teoría de la constitución de las categorías que no ha sido explicitada.

Descubrir y rescatar teóricamente la *matriz crítica* desde donde Marx enjuicia al capitalismo, le da materiales para poder anticipar la crítica a todo sistema económico futuro posible; es por este hecho que desde el paradigma de la liberación, Marx seguirá siendo vigente en todo el siglo XXI.

> [...] el marxismo necesita volver a sus «fuentes», y, más allá del post-marxismo, *reinterpretar la totalidad de la obra de Marx* para hacer frente a una nueva crítica del «capitalismo tardío», del «socialismo democrático» del este, y de los movimientos de liberación nacionalistas, populares y revolucionarios marxistas de la periferia capitalista pobre y explotada. La superación del materialismo dialéctico ingenuo y staliniano, el economicismo simplista, el historicismo teleológico izquierdista, el dogmatismo como posición teórica, exige un necesario continuar la «tarea» teórica de Marx «desarrollando» con su propio método, un discurso coherente y radical que nuestro tiempo espera. [...] Aunque parezca pretencioso, la herencia teórica de Marx está todavía en gran medida en el *futuro*, y no es difícil comprender por qué es en la periferia del capitalismo —que vive en su piel torturada y en sus cuerpos masacrados las contradicciones de dicho capitalismo del centro— de donde vengan las propuestas con mayor sentido histórico. Para nosotros la revolución no es una hipótesis; es una necesidad que clama el pueblo en su hambre,

> en su dolor. Si los teóricos la decretaran imposible, los pueblos probarán en su praxis su perentoria necesidad como exigencia de la vida. La teoría sigue a la praxis, no la anticipa. La «crítica» sigue al «hambre», y justifica teóricamente la utopía del «desear comer» [Dussel, 1994: 247-248].

Hablando de Marx, Dussel ha expresado exactamente el despliegue de su propio discurso: descripción positiva de las categorías de la Filosofía de la Liberación tal como son. La *económica* o parte material de la Filosofía de la Liberación, entonces, es deudora de Marx y Dussel —con modesta honestidad— lo reconoce; no obstante, algo de lo que no se hace hincapié en toda la investigación sobre Marx, es que el «*núcleo racional*» *ético-filosófico*, definido como la estructura fundamental que parte de la materia empírica, está determinado inevitablemente por la cultura madre, parte constituyente de la subjetividad.

La conclusión a la que hemos llegado es que la construcción de una categoría científica, en su contenido simple, siempre está determinada por la cultura, entonces, la manera y el método de hacer filosofía tiene siempre una determinación cultural. En el caso de Marx y Dussel, la manera de explicar la esencia de los fenómenos del mundo es por medio de un «marco fundamental y crítico» determinado por la cultura a la cual pertenecen. La construcción de un «marco concepto-categorial» es una manera de hacer filosofía que podemos utilizar los pueblos originarios para explicar nuestra filosofía a aquellos que no van a poder entender de otro modo. Nuestra hipótesis se enuncia de la siguiente manera: *la cultura es una determinación ineludible, necesaria e irreductible para la construcción de toda categoría*.

2. **El «viraje» de la historia universal**

La segunda edición del libro I de *El Capital* la publican en 1873, la traducción francesa en 1875 y la inglesa en 1887 (cuatro años después de la muerte de Marx). Sin embargo, el «viraje» de la visión de la historia universal de Marx comienza en septiembre de 1868, cuando entabla comunicación postal con el joven Danielsón.

Los comentarios realizados a la primera edición de *El Capital* hicieron que Marx pudiera entablar diálogos críticos cons-

tructivos nuevos. Lo que hoy llamaríamos el «desarrollismo» de la teoría de la historia de Marx, está marcado por la utilización de las denominaciones «naciones bárbaras» y «civilizadas»; está visión lineal de la historia no le ayudaba a considerar la posibilidad de que Rusia pudiera evitar el capitalismo. El problema del campesinado de un país periférico no dominado plenamente por el capitalismo, es lo que cuestionó el marco teórico de la historia universal heredado de Hegel.

> Pensamos que el origen del «viraje» fundamental en la visión de Marx de la historia universal se debió a un hecho muy simple. Al editarse en 1867 su obra *El Capital*, ésta produjo reacciones que llegaron a los oídos de Marx. Quizá la más entusiasta de todas fue la de algunos jóvenes rusos revolucionarios; entre ellos, ciertamente, Nikolái F. Danielsón [...] Ahora Marx podía entablar un diálogo directo y fecundo con pensadores y militantes de otros horizontes —*El Capital* se había transformado en una correa de transmisión problematizante—. La realidad rusa, que no era nueva para Marx, quien sin embargo la había despreciado frecuentemente, se transformará poco a poco en un objeto casi obsesivo de estudio [Dussel, 1990: 245-246].

El «viraje» teórico que se desplegará en la «quinta redacción» se localiza en el nivel histórico, concreto, no en el nivel esencial, abstracto; en suma, la «matriz generativa» desde donde se despliega el orden categorial del desarrollo del concepto del capital, permanece sin ser objetado o alterado, por ello los argumentos críticos y el «viraje» teórico, son construidos sin contradicción con las condiciones de posibilidad históricas que se van descubriendo en el horizonte de la crítica científica de la investigación.

> [...] la discusión de los revolucionarios rusos ayudó a Marx a clarificar un asunto fundamental: los sistemas económicos históricos no siguen una sucesión lineal en todas partes del mundo. Europa Occidental, y de manera clásica Inglaterra, no son la «anticipación» del proceso por el cual han de pasar obligatoriamente todos los países «atrasados». Se superaba lo que hoy llamaríamos el «desarrollismo» [...] y se abría el ancho camino para el *desarrollo del discurso de Marx considerando vías diferenciadas: una es la del capitalismo de Europa Occidental o «central», más desarrollado; otra es la de los países periféricos y menos desarrollados* [Dussel, 1990: 261].

La crítica al eurocentralismo de la historia surge en la periferia, en el diálogo con los populistas rusos; países periféricos como los de América Latina guardan cierta semejanza de exclusión como lo era Rusia con respecto a la Europa Occidental. Por ello, la lectura y crítica a la obra científica del Marx de la «quinta redacción» de *El Capital*, es útil en nuestros pueblos, debido a que los grupos revolucionarios fundamentan su lucha en esta obra; así pues, su lectura no sólo es pertinente, sino vigente. Por lo tanto, la comprensión profunda de esta obra es imprescindible para las naciones que sufren el capitalismo periférico. Rusia, los países periféricos del mundo y los pueblos originarios de Abya Yala, tienen semejanzas, pero también tienen mucho de distinto. ¡Lenin no es el «Che» Guevara!

El problema de la exclusión de América Latina en la Historia Universal fue tema central en la *obra temprana* de Enrique Dussel (1961-1969). A mediados de la década de los sesenta descartó la utilización de la interpretación de la historia de Marx por considerarla eurocéntrica y moderna, herencia directa de la filosofía de la historia de Hegel. Más de veinte años después, esta posición teórica es modificada con plena seguridad por la sistemática y estricta lectura de los textos mismos de Marx; encuentra que es en el diálogo con los populistas rusos donde se da la apertura para superar el eurocentrismo del horizonte histórico que nunca había puesto en cuestión. Los avances de la investigación sobre la obra de Marx le permiten, con certeza, modificar la crítica realizada en la década de los sesenta y encontrar en Marx una dialéctica abierta en la exposición de la historia mundial, no así en Hegel.

En octubre de 1995 dicta siete conferencias tituladas «Marx y la modernidad»,[4] en la ciudad de La Paz, Bolivia. En las conferencias de La Paz se muestra cristalizado por vez primera, aunque de manera implícita, lo que llamaremos el *materialismo histórico* de Dussel (inspirado, fundamentado y apoyado en el materialismo crítico de Marx). El filósofo, desde una de las periferias mundiales como es México, hace una corrección de periodización al marco categorial de interpretación histórica o materialismo histórico de Marx; con tal operación se destruye la inter-

---

4. A un año y diez meses de la irrupción pública de la guerrilla del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1° de enero de 1994 en el sur sureste de México (última experiencia «foquista» en Abya Yala).

pretación histórica eurocéntrica y se enfatiza la importancia de estudiar científicamente el acontecimiento de la invasión europea a Abya Yala en 1492. Dicho fenómeno histórico es colocado como origen de la modernidad y del capitalismo en la historia mundial. La modernidad queda definida como el manejo de la centralidad de Europa en el sistema-mundo. La crítica a la modernidad había sido planteada desde 1968 en *Lecciones de antropología filosófica*; en 1995 la superación de la modernidad queda definida como: *transmodernidad*.

Lo que me parece importante en la evolución de la Filosofía de la Liberación es que en esta nueva etapa a la que llamamos «madura» (1993-), se parte de la *teoría del sistema-mundo* (ampliación de la *teoría de la dependencia*), además del recurso estratégico del concepto: *transmodernidad*, empleado como categoría crítica de la modernidad (no como autocrítica desde el interior mismo de la modernidad, como la crítica posmoderna, sino como crítica radical *transontológica* desde la posición meta-física o radical de la exterioridad de las víctimas de la modernidad). Los elementos analíticos descritos le sirven para destruir la interpretación de la supuesta Historia Universal, mostrando que ésta es mera ideología, ya que empíricamente el primer sistema-mundo se da en 1492 con la exploración y descubrimiento del mar Atlántico y la invasión a Abya Yala; con semejantes acontecimientos se trastorna el equilibrio del sistema vigente en ambos continentes, es el nacimiento de la modernidad, el colonialismo y el capitalismo mercantil mundial.

3. **El lugar de la *teoría de la dependencia* en el discurso lógico de Marx**

Si se parte de la «exterioridad» del «trabajo vivo», se niega el paradigma que denota a la categoría «totalidad» como el fundamento del desarrollo dialéctico de Marx. Para la lectura e interpretación en «clave de liberación», la categoría «trabajo vivo», es utilizada por Marx de manera implícita como una estructura cultural originaria de su inconsciente. Por ello, a Marx el «trabajo vivo» como «fuente creadora» de valor se le presenta como «pobre» en el mundo de las mercancías; el trabajador como persona se encuentra en la posición absolutamente exterior al capi-

tal, que al ser subsumido por éste como trabajo asalariado, su subjetividad es alienada.

El estricto manejo del método le permite a Dussel descubrir un espacio teórico para la *teoría de la dependencia* en el discurso y la lógica de Marx, reclamándole la construcción de categorías nuevas que expliquen problemáticas todavía no descubiertas, y menos aún, teorizadas o desarrolladas ampliamente por Marx o la tradición marxista (por ejemplo, la transferencia de plusvalor en el mercado mundial). «No se trata de modificar los hechos para poder aplicar pretendidas categorías marxistas fuera de lugar o abstractas, sino de desarrollar las categorías necesarias para explicar nuestra realidad latinoamericana. Marx es una guía en este camino creador; es una exigencia de su propio método» (Dussel, 1988: 52).

Operando con precisión en el marco categorial de Marx, la Filosofía de la Liberación va a mostrar en el nivel fundamental la teoría de la dependencia que Marx no desarrolló, la cual consiste en la transferencia de plusvalor de un capital global nacional menos desarrollado hacia el más desarrollado dentro del mercado mundial como totalidad concreta.

> Muchos de los economistas, historiadores y sociólogos que han tratado la cuestión de la dependencia incurren en la misma falta: en vez de considerar la *relación social* internacional y la *transferencia de plusvalor* entre capitales globales nacionales de diferentes composiciones orgánicas, en el marco de la competencia en el orden mundial, lo hacen a través de las *formas particulares* o meramente por medio de aspectos fenoménicos secundarios; confunden así la esencia con la apariencia. Además, no elaboran el concepto ni construyen las categorías necesarias en un plano abstracto, *lógico* y *esencial* primeramente, sino que se pierden en una historia de la dependencia, caótica, anecdótica [Dussel, 1988: 312].

Al reconstruir arqueológicamente el desarrollo de la lógica del discurso dialéctico de Marx, construye categorías nuevas —en estricta coherencia con el marco categorial de Marx— para explicar la distribución y la transferencia de plusvalor en la competencia del mercado mundial entre capital central y capital periférico.

> [...] la relación entre las naciones capitalistas es de *competencia* (no de explotación, pero sí de dependencia; de extracción de plus-

> valor por parte del capital más fuerte, y de dependencia por parte del capital más débil); pero ello no se opone, sino que se articula perfectamente, a la *explotación* de una clase sobre otra, del capital sobre el trabajo. En este segundo caso no hay transferencia de plusvalor, sino apropiación de plusvalor propiamente dicho. Pero el plusvalor apropiado por el capital en relación vertical capital-trabajo (explotación) es la fuente de la transferencia de un capital débil hacia el más fuerte en el nivel horizontal (competencia, dependencia) [Dussel, 1988: 329].

La esencia, o el desarrollo del concepto de *dependencia en general*, tiene como ámbito primero a la «competencia». La competencia localizada en el nivel de la circulación no crea valor, es únicamente un momento real y existente de la desvalorización del capital dependiente con respecto al dominante, es enfrentamiento del capital consigo mismo como otro; en concreto, el movimiento mismo del ser del capital se enfrenta aparentemente con «muchos» capitales, pero en realidad es un monopolio, capital mundial como totalidad contradictoria.

> La competencia, concluyendo, es el lugar real donde los *diversos valores* de las mercancías en una rama, o de las ramas en un país, o de un país en el mercado mundial, llega a tener *un precio*. Esta nivelación en *un* precio para todos los valores supone una distribución del plusvalor logrado en cada mercancía, rama o país entre los otros componentes de los mercados respectivos. Es en esta nivelación de los precios donde puede constatarse el fenómeno de la dependencia, que no es sino un ámbito concreto y específico de la competencia. Desde ya, entonces, todo lo que se diga de la competencia en general podrá aplicarse analógicamente a la dependencia en particular. La competencia es el «lugar teórico de la dependencia» [...] No sólo *hay* espacio, sino que fue *explícitamente transitada por Marx mismo*, pero necesitaba que nosotros lo *continuáramos* teóricamente (y con ello se niega una segunda posición errónea: la de que en Marx el discurso teórico está terminado y sólo nos toca *aplicarlo*) [Dussel, 1988: 339].

La esencia de la dependencia no debe confundirse con las determinaciones superficiales, apariencias múltiples, fenoménicas, históricas; la esencia de la dependencia se localiza en el nivel de la producción y se manifiesta como fenómeno fundado en el ejercicio de la ley del valor en el nivel de la circulación. La esen-

cia de la dependencia es estrictamente extracción de plusvalor por competencia del capitalista industrial.

> Cuando se intercambian internacionalmente mercancías, productos de capitales globales nacionales de diverso desarrollo (es decir de diferente composición orgánica y de diversos salarios medios nacionales), la mercancía del capital más desarrollado tendrá menos *valor*. La competencia nivela sin embargo el *precio* de ambas mercancías, en un precio medio único (precio de producción) que se logra sumando los costos de producción a la ganancia media mundial. De esta manera, la mercancía con menor valor (del capital nacional más desarrollado) obtiene un precio mayor a su valor, que realiza extrayendo plusvalor a la mercancía de mayor valor. Por ello, la mercancía del capital de menor desarrollo, aunque puede realizar ganancia (si su precio de producción es menor que el precio medio o «precio de producción» internacional), *transfiere plusvalor*, porque el precio medio es menor que el valor de la misma mercancía [Dussel, 1988: 348].

La transferencia del plusvalor de la periferia hacia el centro es robo de vida humana objetivada, trabajo vivo extraído de pueblos que son expoliados, despojados. El trabajo vivo es la fuente *creadora* de todo el valor de los capitales globales nacionales, entonces, la verdadera víctima es el trabajo vivo nacional explotado y sobreexplotado, esencia del concepto de dependencia; esto es de vital importancia para toda teoría revolucionaria articulada a la praxis de liberación en los movimientos revolucionarios de vanguardia.

> *El concepto de dependencia es el único que puede aportar un marco teórico a la comprensión política de la situación de dominación en que se encuentran hoy nuestras naciones latinoamericanas* (como las africanas y asiáticas, dígase de paso). El concepto de «lucha de clases» no es suficiente para dar un diagnóstico fundamental. No hay que olvidar que la «*lucha* de la competencia» sitúa de una manera muy precisa a los países periféricos, cuyo capitalismo débil o debilitado se presta para los movimientos de liberación. Es liberación *de la dependencia* (esta última, como dominación *nacional*, a través de las burguesías nacionales y el capital global del país), y liberación en la nación *del pueblo oprimido* (bloque social de los que con su trabajo, sea salario o disponible, crean todo el valor y el plusvalor transferible) [Dussel, 1988: 360].

4. **A manera de conclusión. El fetichismo de la mercancía en la «quinta redacción» de *El Capital***

La Filosofía de la Liberación de Dussel abriga en sus entrañas un método abierto que da paso a una crítica de las condiciones existentes partiendo del punto de crítica de los oprimidos: «trabajo vivo». Desde el paradigma de la liberación el producto teórico de Marx tiene muchas posibilidades de crecimiento en el futuro. En esta filosofía la herencia viva de Marx no es una doctrina, sino un método abierto.

Para nuestro filósofo latinoamericano toda la producción teórica de Marx tiene referencias constantes de metáforas teológicas empleadas sistemáticamente y que abren un horizonte nuevo en la tradición marxista, lo que exige una lectura oblicua, atenta y abierta que no se había dado entre marxistas ni entre antimarxistas. La metáfora tiene menos precisión analítica que el concepto, pero una extensión y significación mayor que aquél, más capacidad de apertura —lo que hace sugerir en doble sentido una referencia semántica connotativa más rica, aunque menos precisa—. Las metáforas teológicas de tradición judía que utiliza Marx para criticar el fetichismo del capital no están lejos del horizonte existencial de Dussel y sus investigaciones críticas de la cultura semita, trabajadas a profundidad en la *obra temprana* (1961-1969).

> [...] nuestra posición difiere de la de nuestro colega (aunque trabajamos en el mismo Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México) José Porfirio Miranda, que en su famosa y mundialmente conocida obra *Marx y la Biblia* (México, 1969, y traducida a muchas lenguas), y posteriormente en *El cristianismo de Marx* (México, 1978), se inclina a probar que Marx fue *subjetivamente* cristiano. No es ésta nuestra estrategia argumentativa. Demostraremos —y sobre todo en su obra madura, a partir de los *Grundrisse*, y teniendo en cuenta la «lógica» filosófico-económica de *El Capital*— que Marx tiene y sostiene *objetivamente* un discurso teológico implícito, negativo, «metafórico», pero no por ello menos pertinente [Dussel, 2017: 25, nota 27].

La estrategia argumentativa de Dussel consiste en hacernos comprender que la manera metafórica de usar temas teológicos análogos a la economía política, tiene relación directa con el

inconsciente religioso. En el caso de Marx, el inconsciente religioso se construye alrededor de la mítica del protestantismo de influencia pietista que se instaló en la ciudad de Tréveris (lugar donde nació y se constituyó el núcleo ontológico de Marx). En el caso de Dussel, en la religiosidad popular amerindia de tradición incaica, el catolicismo popular de La Paz, en Mendoza, y la militancia de Acción Católica de la pastoral latinoamericana.

El mundo cultural de Marx gira en torno al pietismo y de semejante construcción mítica y ontológica surge la crítica a la Cristiandad y a la religión en general, por lo tanto, aplicable como teoría crítica a toda religión. La crítica que se fundamenta en posiciones populares del pietismo es en específico contra la resignación del luteranismo hegemónico que prevalece en el universo cultural donde crece y se desarrolla el joven Karl Marx. La utilización de las categorías «carne» y «sangre», nos indican la tradición semita explícita de Marx.

> «Carne» y «sangre» son categorías antropológicas hebreas, bíblicas, en lugar del «cuerpo» y «alma» para los griegos. [...] la importancia de las categorías «carne» y «sangre», concepción *unitaria* del ser humano como persona, dentro de cuya tradición semito-cristiana explícita se inscribe ciertamente Marx, contra la antropología dualista griega y «moderna» cartesiana. Es una cuestión esencial la unidad de la «carnalidad» de la persona en la interpretación filosófico-económica de Marx. La dignidad de la «carnalidad» (corporalidad) está a la base de todo el pensamiento de Marx, como del pensamiento crítico de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo [Dussel, 2017: 108, nota 71].

En *El Capital* la crítica cristiana de Marx contra el pietismo de la Cristiandad hegeliana se presenta con el tema del fetichismo en el nivel de la producción, expresamente en el cuarto apartado del capítulo 1 del tomo I —añadido en la segunda edición (1873)—, titulado: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto». Allí la inversión cristológica se da cuando los trabajadores de la producción comunitaria pierden el manejo de los bienes producidos por el trabajo comunitario y se trasforman en asalariados aislados en la producción capitalista; cualitativamente se convierten en una determinación más del sistema, constituidos como mercancías o medio de producción. Por estas razones, las relaciones sociales entre las mercancías mediadas por el dinero se ponen por encima de las personas y la comunidad.

Fetichizado el sistema, la comunidad *a priori* y el pobre como «trabajo vivo» quedan invisibilizados.[5]

El Marx definitivo —el de la «quinta redacción» de *El Capital*— considera al ateísmo como un error político; luego, no es parte esencial del socialismo, según se definió en el marxismo dogmático.

> Para Marx, el ateísmo era una cuestión teológica y no debía introducirse como factor de contradicción en la clase obrera. Hay entonces gran distancia de esta posición política de Marx, con la posición dogmática (que el mismo Marx rechaza, hasta por su nombre: «el ateísmo como dogma») del marxismo posterior, que deformó la clara decisión de la I Internacional al respecto [Dussel, 2017: 80-81].

Para Dussel, Marx pertenece a la antigua tradición de los profetas de Israel, del cristianismo primitivo y los padres de la Iglesia, siguiendo con los teólogos medievales y los primeros reformadores de la Iglesia (decantando en la tradición de Lutero). Demuestra documentadamente que la teología metafórica de Marx, al igual que la teología hebrea, es negativa; ya que se ocupa más de negar lo que «no es Dios», que de afirmar lo que es. Por ello la teología implícita en la lógica del discurso de la crítica de la económica política de Marx es explícitamente antifetichista. Este planteamiento teórico nunca fue formulado en la tradición marxista, menos aún en la antimarxista; por ello, se concluye que:

> [...] Marx fue *objetivamente, fragmentaria, implícitamente, un «teólogo»*; es decir, no fue *formalmente* un teólogo, ni por su conciencia ni actividad, pero *abrió* un *nuevo* lugar teológico, lo recorrió coherentemente sólo con metáforas, sin por ello afirmar, como intenta hacerlo mi amigo José Porfirio Miranda, que fuera un creyente (dimensión «subjetiva» de la que no nos ocuparemos aquí, por razones de método) [Dussel, 2017: 132-133].

De la estructura teórica de Marx se sugiere una estructura simbólica a través de la relación material: persona-naturaleza. La «naturaleza virgen» (por ejemplo, la tierra sin haber sido tra-

5. «Marx opone lo "comunitario" a lo "social", siempre en el tratamiento de la cuestión del fetichismo» (Dussel, 2017: 68).

bajada) es cosmos, pero todavía no materia; es materia sólo en relación con el humano, que es el que la constituye epistemológicamente como materia de trabajo. Al objetivarla dentro de su proyecto de vida, ve en ella la cualidad de productualidad; sin materia de trabajo ni trabajo, no hay creación humana: producto para reproducir la vida. De ahí que nuestra Pacha Mama (de tradición amerindia) de ser materia sacra culturalizada míticamente, deviene materia de trabajo para la vida.

Lo Sagrado para nosotros es la vida; en nuestra tradición cultural amerindia la Pacha Mama no es sólo un cosmos natural, sino el *a priori* material o condición de posibilidad para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana y de las especies hermanas con las que compartimos el planeta Tierra; es la madre que nos da de suyo el alimento para que podamos vivir. Por tales consideraciones, la Pacha Mama no sólo es materia de trabajo, sino también la madre dadora de vida. Así, el materialismo productivo de Marx es para nosotros la materialización de la subjetividad humana que imprime con su trabajo su imagen en la madre para vivir; con su acto de trabajo deja una cicatriz en su piel y constituye la materia, la cual es *a posteriori* del *a priori* del trabajo humano (que en él, está presupuesta una comunidad de vida) y el vientre de la Pacha Mama.

En Marx y Dussel lo Sagrado deja de ser una especulación metafísica expresada en una narración mítica y se encarna en la corporalidad de lo real de la realidad; este materialismo antropológico es un descubrimiento utilizado en la Teología de la Liberación y abre una brecha material al *pobre* de la Filosofía de la Liberación, ya no sólo como categoría mística, sino como categoría económica.

Siguiendo los pasos metodológicos que Dussel utiliza para comprender el inconsciente religioso de Marx, podemos afirmar análogamente —en términos psicoanalíticos— que en el *pobre* de la construcción mítica y ontológica del inconsciente religioso de Dussel se encuentra implícita la tradición amerindia y su «súper yo» censura esta tradición en el discurso. Dentro de lo escrito y explícito puede demostrarse que el *pobre* tiene una doble significación cultural: 1) la de tradición semita; y 2) la de tradición amerindia, que de manera implícita y oculta presenta la figura del *pobre* como epifanía de Viracocha (entidad sagrada a quien se le debe saber escuchar y dar culto con la justica material). «Pero el pobre es igualmente la epifanía del culto: el servir

al pobre es servir a Dios: dar de comer al hambriento es ofrecer dicho pan a Dios mismo. Dios se nos revela *por* el pobre, y nosotros le rendimos culto *por* el pobre (el "círculo práctico" de la revelación-culto)» (Dussel, 2017: 163, nota 14).

Otro ejemplo es cuando el Moloch de la tradición semita es comparado con el Huitzilopochtli de la tradición amerindia mexica (utilizado con pretensiones imperialistas), al que se le inmolaban víctimas humanas para que comiese y se mantuviera vivo. «Moloch es el fetiche al que se ofrece sangre de las víctimas humanas (como un Huitzilopochtli fenicio). Marx se representaba el capital bajo esta figura, que comienza a reinar en el panteón de los dioses *falsos* —¿es que sugiere con ello que puede haberlo verdadero?—» (Dussel, 2017: 182).

La tradición de los pueblos originarios de amerindia, implícita de manera inconsciente en el discurso filosófico de Dussel, es perfectamente compatible con la tradición ontológica de Marx; ambas tradiciones tienen como mediación de interpretación el paradigma de la liberación. Sin contradicción con Marx —ni con Dussel— y en armonía con ambos, podemos entonces afirmar que *la vida es lo Sagrado y el trabajo es la acción humana digna que objetiva valor y dignidad en el producto; así como crea* valor *de la nada, en ese mismo movimiento* dignifica. *El trabajo humano, al crear valor y materializar dignidad*, objetiva vida. El hambre es negación de la vida; consumir el alimento producido es negar lo producido; subsumir la vida objetivada puesta en el producto es realización de la vida; dejar al productor sin su producto es despojarlo de su *dignidad* y matarlo.

Para Marx el trabajador es el sacrificio que se ofrece a un dios falso: el capital. La crítica a la figura del fetiche tiene su fundamento en la estructura simbólica crítica de la tradición judeocristiana. El inconsciente religioso de Dussel tiene una estructura conformada en parte por la tradición judeo-cristiana, pero inevitablemente también operan en él elementos de la tradición amerindia, que su «súper yo» no va a poder ocultar totalmente.[6]

6. Es por ello que para él, el lugar de enunciación es la realidad de los pueblos originarios y las fiestas latinoamericanas de la cultura popular; desde esta posición epistemológica, el sacrificio como acto ritual puede interpretarse positivamente como acto festivo, opuesto al sacrificio del ahorro ascético del avaro. «En este caso no hay acumulación. Entre los guaraníes del Chaco (entre Brasil, Paraguay y Argentina), esta festiva celebración del excedente, "reciprocidad"

La tradición amerindia y judeo-cristiana que constituyen ontológicamente la subjetividad teórica de Dussel, opera como una sola y sin contradicciones, aunque podemos separarla metodológicamente con fines analíticos y descubrir dos componentes de interpretación distintos que nos abren caminos nuevos en la Filosofía de la Liberación.

Para Marx, como para Dussel, la tierra y el «trabajo vivo» no pueden tener valor de cambio; de ahí que la dignidad de la tierra y el «trabajo vivo» de la ley de valor de Marx sea perfectamente compatible y opere sin contradicción en la interpretación de los pueblos originarios de tradición amerindia, donde la tierra es comprendida mítica y materialmente como madre dadora de vida y la humanidad como los hijos que se alimentan de ella. Esta interpretación no se encuentra explícita en el discurso de Dussel, las conclusiones implícitas que detectamos están revestidas con el discurso teórico de una economía ecológica.

> Para Marx, tanto la naturaleza (la tierra) [Pacha Mama] como el trabajo vivo (la persona) [macehual] no pueden tener ningún valor «de cambio» (valor propiamente «económico»), porque son la «fuente» tanto del valor «de uso» (la naturaleza y el trabajo vivo) como del valor «de cambio» (sólo la persona humana del trabajador). En esto estriba, desde ya, la posición ético-política y económica del «ecologismo» de Marx [Dussel, 2017: 188-191].

Dussel, en concordancia con Marx, piensa que la dignidad de la tierra (Pacha Mama) y del «trabajo vivo» (macehual) tiene la cualidad de utilidad o riqueza natural sólo en función de una necesidad humana; a esto llamará «valor ecológico» u «ontológico». El «valor ecológico» es «valor» absoluto creado de la nada por la acción creadora de lo absolutamente Otro, de donde deviene la materialización de lo *digno* de la Pacha Mama y sus hijos.

> [...] podríamos decir que «valor *ecológico*» (o lo que tradicionalmente se denomina «valor ontológico», el *bonum* trascendental

---

comunitaria, era abundante. Los franciscanos y jesuitas sólo la institucionalizaron en las famosas Reducciones de los siglos XVII y XVIII. De todos modos, era un *ethos* pre-capitalista. [...] Nuestras fiestas latinoamericanas de la cultura popular, ritos del consumo del excedente, son ciertamente lo mejor que tenemos, pero debiera serlo de un excedente *económico* [...] *después* de que todos los miserables (que son hoy nuestras inmensas mayorías) hayan consumido en justicia "según sus necesidades"» (Dussel, 2017: 185-186).

> de los escolásticos) sería, analógicamente el fruto del trabajo humano, el fruto del acto creador del Absoluto (del «Dios creador» medieval). Su «valor» (como cuasi-objetivación de la vida divina) sería absoluto. Esto es lo que, analógicamente (y sin ninguna conciencia o intención, pero ciertamente *sin contradicción*), afirma Marx con aquello de que la tierra y el trabajo vivo (realidades «naturales» con respecto al trabajo humano, pero «frutos» del «trabajo-creador» de Dios) no tienen valor «de cambio», pero tienen «dignidad» [Dussel, 2017: 190-191].

En el nivel de la *comunidad de vida* es fundamental «lo económico», porque es ahí donde se establecen las relaciones prácticas de la producción de bienes para la vida. El hambre material es el punto de partida de la *económica* de la Filosofía de la Liberación; entonces la primer relación práctica de la económica es el cara-a-cara antropológico: *praxis*; la segunda relación será la relación persona-naturaleza: *poiesis*. La reproducción material de la vida presupone análogamente la relación de la Pacha Mama con sus hijos (macehuales), relación que llamamos *praxis arqueológica*.

En este materialismo crítico el culto a lo Sagrado, es la producción, reproducción y desarrollo de la vida material, la fuerza de trabajo que se ejerce en la materia de trabajo para ser transformada en satisfactor para la vida: producto del trabajo; relación cuyo estatuto preciso es económico porque involucra la carnalidad del cuerpo material humano: la vida material es lo Sagrado. La Filosofía de la Liberación y Marx coinciden en el análisis de la religión en un nivel económico, en las relaciones prácticas del trabajo y del consumo.

> El saber situarse «económicamente» permite alcanzar un nivel de «realidad» suficiente, donde la «religión» devine sacramental, corporal; donde las relaciones prácticas (como «gracia» o «pecado») determinan la relación entre personas y de producción con la naturaleza, y donde el «Pan» litúrgico puede ser «Pan de vida». Y por ello, los que se sitúan en este nivel concreto, real, sufren la persecución y la muerte —como Ignacio Ellacuría y sus compañeros en noviembre de 1989, en el momento de la «caída del muro de Berlín»— [Dussel, 2017: 231].

La investigación, profundización y fundamentación material de «la *económica*» de la Filosofía de la Liberación —en per-

fecta armonía con la propuesta teórica de Marx— ahora puede articularse a una «pragmática», puesto que el trabajador presupone *a priori* una «comunidad pragmática» de comunicación lingüística. Entonces, la *comunidad de vida* es el presupuesto material *a priori* en la económica y también en la pragmática.

La pragmática y la económica son mediaciones de distintas relaciones prácticas (erótica, pedagógica, política, arqueológica). La pragmática se ocupa del «signo» como producto material simbólico, mientras que la económica del producto material-tecnológico; el hablante se encuentra situado siempre en una relación práctico-económica. La Filosofía de la Liberación y su económica puede formular la crítica material y ética a la «pragmática idealista» y a la economía meramente productivista, partiendo siempre desde la relación interpersonal: praxis.[7] El pasaje de la económica a la pragmática de la Filosofía de la Liberación no es parte de los objetivos perseguidos para este trabajo, aquí lo que interesa es mostrar que la «comunidad» es un presupuesto material *a priori*, tanto de la producción económica, como de la acción comunicativa.

La «comunidad» es el punto de partida para comprender lo «social» como una realidad fetichizada, perversa; la «relación social» es entendida como defectiva, no-ética, propia de la razón instrumental moderna occidental capitalista que fetichiza la «relación comunitaria» invirtiéndola, con lo cual constituye al Otro como objeto, como mercancía en el mercado.

La fetichización del sistema capitalista toma a la parte por el todo y con esto niega el *a priori* material de la *comunidad de vida* al colocar como «natural» al ego moderno en tanto categoría metafísica abstracta sin comunidad («robinsonadas»), justificando la avaricia del individualismo egoísta burgués en la relación social (dominación) de producción y el solipsismo económico de la razón instrumental capitalista que coloca a la persona como medio para la valorización del valor del capital. El sistema capitalista destruye la relación práctica «comu-

7. «El *pobre* es el "excluido" de la comunidad de comunicación y de la comunidad de productores/consumidores. El *pobre* no puede *trabajar*; si trabaja, lo explotan; no puede por ello consumir. El *pobre* no puede *hablar*, si habla, no lo escuchan; su interpelación no tiene ante sí ninguna conciencia ética que la acoja. La "pragmática" sin "económica" es vacía; la "económica" sin "pragmática" es ciega» (Dussel, 2017: 255).

nitaria» al individualizar al trabajador y despojarlo de su humana dignidad en la subsunción formal y real de la producción capitalista.[8]

La *comunidad de vida* es lo transcendental ya siempre *a priori* en la historia y más allá de ella, es el horizonte de comprensión o idea regulativa. La «comunidad de productores con plena dignidad» es un ideal y el postulado de la *económica* de la Filosofía de la Liberación, es la superación de la «relación social» que por medio de una subversión total, logra el restablecimiento de la «relación comunitaria», aquélla donde el Otro no es tomado como medio, sino como fin. En la interpretación de Marx que realiza Dussel, la «comunidad ideal de productores» en el «tiempo de trabajo cero» es el *comunismo* o Reino de la Libertad —referencia directa al Reino de Dios en la tierra del pietismo, del que culturalmente formaban parte Kant, Hegel y el propio Marx—. «Opino que esto es el "comunismo" para Marx; no es una etapa de la historia, sino una "comunidad ideal"» (Dussel, 2017: 241). El postulado del comunismo es semejante a la idea regulativa de la «comunidad de productores con plena dignidad» de la Filosofía de la Liberación.

> Como horizonte objetivo-subjetivo ideal [...] el «Reino de la Libertad» (el comunismo) es lo ya siempre implícito presupuesto *a priori* de todo acto-de-trabajo, *ante festum* (cuando todavía no se ha trabajado), *in festum* (cuando se trabaja subsumido en la «institucionalidad» dada, por ejemplo el capitalismo), y *post festum* (en el trabajo disponible que intenta volver a trabajar para restablecer la relación práctica que el trabajo presupone) [Dussel, 2017: 250].

El postulado o idea regulativa siguiere que el ideal pueda pasar a otro orden o nivel complejo de concreción, es decir, la «comunidad ideal» se puede aproximar a la construcción de

8. «Esta distorsión completa de lo económico la denomina Marx: la "relación *social* de producción" (relación de dominación de una razón instrumental que coloca a la persona del Otro como medio para sus propios fines: la valoración del valor del propio capital). El "solipsismo" *económico* (del cual Apel no se ha ocupado) es en realidad tan fundamental como el mero *ego cogito*. El ego cogito nació simultáneamente con un *ego laboro*; ambos debieron negar la "comunidad ilimitada ya siempre presupuesta *a priori*", para poder organizar un mundo fundado sobre el *ego* de la razón instrumental (teórica, en la filosofía moderna; práctico-productiva, en la economía capitalista moderna)» (Dussel, 2017: 246).

una «comunidad real», empírica, nunca perfecta y siempre en contradicción performativa con el postulado (no podría ser de otra manera). El postulado del *comunismo* o «comunidad ideal» no es una etapa final de la historia, sino el «núcleo racional» que fundamenta la racionalidad crítica de la «matriz generativa económica» de Marx y le permite deconstruir el sistema dado. La *económica ideal* de la *comunidad ideal* es el modelo universal utilizado desde donde se critica lo defectivo del sistema capitalista, la relación social o de dominación y el *ego cogito* moderno.

> Si recuperamos la «comunidad de comunicación», no podemos menos que recuperar también la «comunidad de productores», que simultáneamente había sido negada, y es desde donde podemos reconstruir críticamente la superación de la modernidad como transmodernidad. Es necesario entonces reconstruir esta *económica ideal*. Ése fue el objetivo de la obra de Marx: desde una *económica ideal* (como modelo universal) criticar una economía del «sistema» capitalista [Dussel, 2017: 246].

Bibliografía

DUSSEL, Enrique (1988): *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Ciudad de México: Siglo XXI - UAM-I.

— (1990): *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (1994): *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

— (1998): *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2008): *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz: Rincón.

— (2017): *Las metáforas teológicas de Marx*, Ciudad de México: Siglo XXI.

MARX, Karl (1984): *Cuaderno tecnológico-histórico (Extractos de la lectura B 56, Londres 1851)*, trad. Enrique Dussel Peters. México: Universidad Autónoma de Puebla.

— (1988): *El Capital, T. I / Vol. I*, trad. Pedro Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI.

CAPITAL, CRÍTICA DEL VALOR Y DIALÉCTICA DE LA DESTRUCCIÓN DE LA PERSONA

Enrique G. Gallegos
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Cuajimalpa

1

Desde diferentes perspectivas filosóficas y teóricas se ha tratado de reflexionar sobre los fenómenos de violencia, muerte y destrucción y sus consecuencias para el estatuto de las personas (Agamben, 2003; Bauman, 2008; Butler, 2009; Mbembe, 2011; entre otros). Es indudable que estas y otras perspectivas y sus categorías («vida nuda» de Agamben, «vidas desperdiciadas» de Bauman, «vidas precarias» en Butler, «necropolítica» de Mbembe, incluida la tradición biopolítica foucaultiana) arrojan elementos para comprender esos fenómenos. Por supuesto, también están las interpretaciones de corte institucional que las reconducen a síntoma de degradación moral, corrupción e impunidad, para lo cual se proponen fórmulas reformistas: mayor educación, más derechos, policías y jueces. En contraste con esos dos grandes grupos (por demás, diversos en sus estrategias analíticas), en este texto se propone una interpretación desde la *lógica* con la que se desarrolla y funciona el modo de producción capitalista, tal y como Marx lo presenta en *El Capital*.

Específicamente me propongo reflexionar desde la obra marxiana sobre las implicaciones de ese modo de producción en la constitución de las personas, y de manera concreta, la forma en que reduce a éstas a fuerza de trabajo, es decir, la dialéctica entre valorización del capital y desvalorización del trabajador, lo cual, en la medida que el trabajo es la forma *ineludible* de reproducción de la vida para la mayoría en las sociedades capitalistas, tiene consecuencias generalizables en la constitución de las personas. Advierto que mi punto de partida es eso que un marxista argentino, que vivió mucho tiempo en México, Oscar del Barco

(1977), denominaba como *exceso* de *El Capital*; es decir, sus implicaciones teórico-políticas, su potencia actualizadora y no tanto la búsqueda de una verdad o consistencia en el corpus marxiano. Particularmente argumentaré que el fenómeno de la dialéctica de la destrucción de la persona puede ser comprendida desde la teoría crítica del valor de Marx, tal y como se expresa en el primer capítulo de ese libro.

Por supuesto, puede resultar polémico sostener que Marx propuso una teoría crítica del valor con su hipótesis, premisas, principios, reglas y campos de aplicación; lo que existe es la crítica al valor y una «historia-crítica», tal y como se expresa en su *Teorías sobre la plusvalía* (1980); tampoco se puede afirmar que exista una teoría posterior en el sentido de un corpus sistemático y unitario. La teoría crítica del valor es una perspectiva marxista heterogénea que sostiene que el núcleo de la obra de Marx se encuentra en la categoría de valor y los fenómenos de fetichización. Parte de esta tradición se remonta a los tempranos textos de Lukács de 1923 (1969) y Rubin de 1928 (1987), a los situacionistas de Guy Debord (1992), pasando por los estudios de Bolívar Echeverría y hasta la denominada «escuela crítica del valor» liderada por Kurz y otros (Jappe, 2014). Conviene acotar que este trabajo no pretende plantear una discusión sobre las diferentes posturas que existen en la teoría crítica del valor, sus acuerdos, discrepancias y vigencia, sino sólo mencionarlo como antecedente para trazar una posible configuración *crítica* de la persona desde la obra marxiana.

2

La figura de la persona ha sido tematizada en diversos arreglos sociales (jurídico, moral, biológico, político, económico, literario, etc.), cuyos orígenes aparecen desde mucho antes del advenimiento del capitalismo y tiene diversas fuentes grecolatinas, judeocristianas e ilustradas, en las que se suelen enfatizar los elementos normativos; algunas veces rescatando su contenido político y jurídico y otras el religioso (Joas, 2015), pero no siempre destacando la manera como el modo de producción y reproducción social del capitalismo ha sido también determinante en sentar la *posibilidad* de destrucción de la persona. Por supuesto, no es que el estatuto de la figura de la persona en la

tradición grecolatina no haya tenido sus momentos destructivos, como se advierte de la constitución del otro como bárbaro o esclavo para los griegos de la época de Aristóteles (2008), o como en el caso del racismo y la segregación racial hasta los años sesenta del siglo XX (en algunos estados sureños de Estados Unidos de Norteamérica: Misisipi, Alabama, Luisiana, etc.), por sólo mencionar un par de ejemplos.

Desde un punto de vista, no se puede negar que comparado con los empalamientos, descuartizaciones y el sistema punitivo de otras épocas, el vigente que proviene, en parte, de la *Ilustración* (y se va a expresar en la Revolución francesa, la Constitución de los Estados Unidos y la carta de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y otros documentos relevantes para la modernidad) y de la tradiciones grecolatinas y judeocristianas, parece más benigno y ha posibilitado el reconocimiento de la persona como figura nucleante de las filosofías, la éticas, las literaturas, los derechos, las políticas y, en general, de las ciencias sociales. Bastaría recordar el teatro de horror punitivo con el que Foucault inicia *Vigilar y Castigar* sobre el descuartizamiento de Damiens en 1757, acusado de parricidio de Luis XV.

Pero, desde otro punto de vista, este ascenso ilustrado no deja de tener atisbos de los cuentos de hadas si se repara en la terca persistencia de la explotación, muerte, exterminio, sometimiento y desigualdad de esas grandes masas a las que Benjamin denominaba como la tradición de los oprimidos en sus *Tesis sobre la historia*. Sobre esto bastaría recordar desde los exterminios en las «sociedades extremadamente violentas», estudiados por Gerlach, hasta lo que Therborn denomina como el «exterminio de la desigualdad» producido en las sociedades contemporáneas (Gerlach, 2015; Therborn, 2016). Se conoce el cuento de Caperucita Roja y el lobo feroz: aunque el lobo vorazmente engulle a la abuelita y a Caperucita, éstas son finalmente rescatadas de sus entrañas por un cazador. Este cuento metonomiza la idea ilustrada de que finalmente el humanismo ganará a la barbarie como en el cuento es asesinado el lobo y salvada Caperucita. Puesta a un lado la fuerza metonímica del cuento, el discurso ilustrado no logra explicar satísfactoriamente como aún existen grandes masas que no sólo son explotadas sino desechadas y exterminadas, ni que el régimen económico siga siendo sumamente injusto y las democracias y sus sistemas legales empobrezcan la participación e intensifican el control político por parte

de las elites. Esto es lo que hace más apremiante comprender la brutal paradoja: cómo instituciones derechohumanistas, por decirlo de alguna manera, pueden tener lugar en sociedades con prácticas *cercanas* al exterminio.[1] La hipótesis —la adelanto— es que el modo de producción y reproducción social capitalista no puede no producir la *figura* de la persona desechable; y esta constitución es el paso previo a la posibilidad de su aniquilamiento o exterminio.

Nótese que planteo la hipótesis en sentido negativo, a contrapelo de los manuales de metodología que establecen que éstas preferentemente deben formularse en sentido positivo. La razón es que el capitalismo no puede ser bueno, generoso, justo, etc. Dentro del capitalismo no existe la posibilidad de un tiempo absoluto en el que el cazador finalmente asesine al lobo feroz y salve a todas las Caperucitas. En el capitalismo, el lobo devora a la abuelita, al cazador y a todas las caperucitas que existen y van a existir en el mundo. Las vuelve prostitutas, cuerpos y órganos para traficar o experimentar, matrices reproductores, sirvientas, amas de casa y, por supuesto, hace algo similar con hombres y niños y como ha estudiado Roswitha Scholz (2013), históricamente niñas y mujeres llevan la peor parte. La lógica con la que opera es destructiva y, por ello, contraargumentar con casos de prácticas positivas, por ejemplo, de sustentabilidad (tipo *Starbucks*), sólo contribuyen a gestionar el régimen actual de las cosas, pues lo estructurante del modo de producción capitalista descansa en la dialéctica de valorización del capital y desvalorización del trabajador (y del medio ambiente, del régimen de las cosas, de la memoria, de los libros, de la poesía, etc., a través de los procesos de «subsunción real» [Jorge Veraza, 2008]). Esto es lo que Marx planteó de manera plástica y diría poética cuando señala, parafraseando a Augier, que «si el dinero tiene manchas de sangre», el capital chorrea «sangre y lodo» (Marx, 2009*b*: 950). Se entiende: en el capitalismo, pueden existir *ac-*

1. Si los casos estudiados por Gerlach (2015) y Therborn (2016) fueran insuficiente bastaría con recordar que en México se ha instalado un régimen de terror, muerte y exterminio: cerca de 300.000 muertos relacionados con la guerra contra el narcotráfico, más de 60.000 desaparecidos desde 2007 y alrededor de 3.000 fosas clandestinas con cientos de cadáveres y restos humanos se han localizado; por otro lado, en los últimos diez años se han registrado más de 24.000 feminicidios.

ciones justas, pero no dejan de ser *relativas*; lo que *estructura* es el capital y a éste le es inherente la sangre, el lodo y la destrucción. El capital, ha dicho Marx con una poderosa metáfora, es vampiresco. No será otra la posición de Lenin, cuando afirma en tono irónico que para que el capital sea bueno «el capitalismo [tendría que] dejar [...] de ser capitalismo» (Lenin, 1961: 742).

Este *ethos* destructivo del capitalismo es descrito por Marx a través de una estrategia metonímica. En el capítulo XXIV de *El Capital*, Marx compara la expulsión del paraíso con la caída *en* el capitalismo. Con la expulsión del paraíso surge la historia del capitalismo que es la prehistoria de la humanidad; y debe quedar claro la analogía: el infierno, lo que verdaderamente se llama *el* infierno, para Marx, era el capitalismo. No es gratuito lo similar de sus descripciones con las que hace Dante en el *Infierno*, para explicar los procesos de acumulación originaria. Mientras Dante narra una geografía moral en la que aparecen «desgraciados» a los que infernales mosquitos «...de sangre el rostro les bañaban,/ que, mezclada con llanto, repugnantes/ gusanos a sus pies la recogían», en la que existe «gente zambullida en el estiércol,/ cual de humana letrinas recogida», a las que «por las piernas las tripas le colgaban», «busto[s] sin cabeza» y cabezas que devoran la nuca de otras cabezas; Marx, por su parte, describe la acumulación originaria como resultado de rapiña, robo, violencia, esclavitud, destrucción, muerte, etc.

Entonces, ¿por qué, para Marx, al capitalismo le es inherente la destrucción, la violencia y la explotación?, ¿por qué el capital establece la posibilidad de destrucción de las personas? En las líneas que siguen trataré de dar una posible respuesta *desde* Marx.

3

La clave teórica está en algunos capítulos en los que se consigna la crítica del valor marxiana, particularmente en el capítulo I del primer libro de *El Capital*. Como se recordara, Marx inicia el capítulo con el análisis de la mercancía y después pasa a revisar los valores de uso, de cambio, la fuerza de trabajo y el valor. El inicio de *El Capital* muestra el genio de Marx en su estrategia político-expositiva,

> La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías», y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía [2001: 43].

¿Por qué iniciar un objeto de investigación tan complejo como el capitalismo con algo aparentemente tan ordinario como la mercancía? La respuesta es que las mercancías tienen la doble característica de ser lo más cercano y lo más lejano, sintetizan la esencia y la apariencia, lo concreto y los abstracto, la estructura y lo estructurante. Pero también encontramos el motivo en la estrategia expositiva: en el capitalismo las personas viven inmersas en un mundo de mercancías y se trataba de llamar la atención sobre ello. No es sólo que la riqueza del capitalismo se exprese en la «acumulación de las mercancías», sino que la vida de las mismas personas está sumergida en un mundo de mercancías hasta tal punto que terminan por confundirse con ellas. Ahora bien, para Marx no toda cosa (ni todo valor de uso) es mercancía, pues «si es inútil, también será inútil el trabajo contenido en ella; no se contará como trabajo y no constituirá valor alguno» (Marx, 2001: 50-51).[2] Para comprender la importancia política —este *exceso* del capital— de las mercancías quizá sería útil contrastarlo con la categoría de cosa en Heidegger.

Las cosas para Heidegger (2006) son lo que ya está a la mano. Existen cosas porque existe un mundo y a su vez éste existe porque hay un ser cuyo modo de ser es estar ya ahí, abierto, a ese mundo: el *Dasein*, existente, ser-ahí, persona. Y no paso por alto que las cosas y las mercancías son dos cortes diferentes de la realidad, pero que esas cosas sean mercancías o no, que sean producidas o simplemente colocadas en el mundo por la presencia del *Dasein* es asunto por el momento intrascendente, pues la analítica heideggeriana de las cosas apunta a iluminar la mundanización del *Dasein* y «destruir» la metafísica tradicional del ser. Empero, si bien es otro el horizonte de Heidegger (ontología), esa destrucción también termina por neutralizar y despolitizar el mundo de las cosas; en Marx, en contrapartida, esas co-

2. Por supuesto, hoy habría que poner en duda esa limitación; el capitalismo ha logrado constituirse en el orden de lo ilimitado y subsumir fenómeno que antes se pensaba que escapaban a su lógica y éste es una de los principales retos al que se enfrenta el pensamiento crítico.

sas cuando son tocadas por el mercado adquieren un estatuto asociado con *otro* ocultamiento: la fuerza de trabajo usada en su producción. De aquí la importancia de establecer de qué manera las mercancías ocultan la destrucción de las personas y no sólo son «lo a la mano» heideggeriano. Ese *excedente* oculto de las mercancías es político y su potencia politizadora es lo que no debemos de perder de vista porque, hay que insistir en ello a fuerza de caer en lugares comunes, son posiciones políticas ganadas por el marxismo y que fácilmente se olvidan en ontologías —con efectos despolitizantes—, que si bien se sitúan en diferentes coordenadas analíticas, al mismo tiempo hacen caer la política en el imperio de la «necesidad ontológica» (y la historia, recuerda el Sartre marxista [2004], es del orden de la contingencia y las luchas por la hegemonía).

Las mercancías tienen un carácter «bifacético»: son portadoras de «valor de uso y valor de cambio» (Marx, 2001: 51). Para Marx el valor de uso se «efectiviza únicamente en el consumo o en el uso», por ello afirma que «la utilidad hace de ella [de la mercancía] un valor de uso» (2001: 44). Por su parte, los valores de cambio se presenten como una relación cuantitativa y contingente. ¿Qué hace que dos mercancías se puedan intercambiar?, se pregunta Marx (2001: 46) No pueden ser dos cosas idénticas porque entonces no habría intercambio sino *sustitución*. Algo común deben tener dos cosas diferentes que permitan intercambiarlas en el mercado. Ese algo común debe ser un tercer elemento que no puede coincidir totalmente con la corporeidad de las mercancías intercambiables (es un tercero que «en sí y para sí no es ni la una ni la otra» [2001: 46]). Ambas mercancías, pues, para entrar en la relación de intercambio deben poder ser reducidas a ese tercer elemento que, sin confundirse planamente con ellas, las presupone. Dado que ese tercer elemento no es una propiedad física o material, tiene la forma de una *excedente* que las constituye y las desborda. ¿Qué es esa cosa en común que excede y subsume el valor de uso y sus cualidades materiales? Marx responde:

> [...] si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso [2001: 46-47].

En este punto de la argumentación, Marx tiene cuidado en subrayar un conjunto de operaciones lógico-económicas a través de las cuales se pasa del valor de uso y cambio al trabajo, pero, para efectos de esta investigación, con *profundas implicaciones políticas*; por ello, son más bien lógico-políticas. En efecto, destaca que en el recorrido desde la cosa sensible hasta el desvelamiento del trabajo oculto en las mercancías, se han realizado un conjunto de abstracciones: al abstraer el valor de uso de las mercancías también se ha abstraído de las características singulares de las cosas y de sus propiedades corpóreas (digamos que una casa ya no es meramente una casa). «Todas sus propiedades sensibles —afirma Marx— se han esfumado» (2001: 47). Pero hay otro elemento que también se ha transmutado: el carácter determinado o concreto del trabajo; es decir, el trabajo que realiza una *persona concreta* para hacer un objeto también *concreto* se ha transformado. Lo que aparece después de esas operaciones de abstracción es la figura del «trabajo humano indiferenciado», «trabajo abstractamente humano» (2001: 47). De acuerdo a Marx:

> Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores [2001: 47].

¿Por qué estas operaciones lógica-económicas del valor tienen profundas implicaciones políticas? La hipótesis que querría plantear a partir de aquí es la siguiente: con estos procesos lógicos-económicos de abstracción que pasan por la cosa útil, el valor de uso, el intercambio, el trabajo concreto y su «indiferenciación», no sólo se devela el proceso de valorización del capital sino *también se instala la posibilidad de la destrucción de las personas*. Es a partir de este horizonte crítico desde donde podemos comprender que Marx denomine a esta forma de trabajo como *residuo* [*Residuum*], «objetividad espectral» [*gespenstige Gegenständlichkeit*] y gelatina [*Gallerte*] (2001: 47; para las expresiones en alemán, *vid.* Marx, 2019: 7). Por supuesto, Marx no habla de «personas», sino de la trasformación del trabajo con-

creto en «trabajo humano indiferenciado». Pero en la medida en que el trabajo concreto que realiza un trabajador es subsumido en el trabajo indiferenciado también se *posibilita* instalar un marco general para someter a las personas a mecanismos sociales de indiferencia, desprecio, desafección y desvalorización. Entonces a partir de estas operaciones de abstracción es donde se podría encontrar la primera expresión del poder destructivo del capitalismo para con las personas. A esto querría denominarlo como *el primer momento en la dialéctica de la destrucción de la figura de la persona* (en tanto trabajadores). ¿Pero acaso el capital no necesita entonces al trabajador para valorizarse?, ¿no es un contrasentido que el capital destruya la fuente de la que procede el plusvalor?

Por supuesto, el capital también necesita reproducir la fuerza de trabajo para producir mercancías y valor; es decir, necesita mantener la vida de los trabajadores en ciertos límites, puesto que «la fuerza de trabajo [productora de valor] sólo existe como facultad del individuo vivo» (Marx, 2001: 207). La fuerza de trabajo, como cualquier otra energía, dirá Marx, se gasta y desgasta; en este caso se trata del gasto de una «cantidad determinada de músculo, nervio, cerebro, etc., humanos, que es necesario reponer». Marx también sostiene que el trabajador es una «mercancía *peculiar*» y, en esa medida, un valor de cambio. Este valor está determinado a su vez por «el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquélla [fuerza de trabajo]» (2001: 208) y consiste en la satisfacción de las «necesidades naturales» como alimentación, vestimenta, vivienda, etc., tanto para el trabajador como para su familia, pues la fuerza de trabajo no sólo se desgasta, sino que es mortal y se deben reponer los trabajadores muertos o desechados con los hijos y las generaciones futuras. Marx descarta que el trabajador sea considerado en razón de una esencia o característica humanista, sino sólo en función de su fuerza de trabajo que puede «intercambiar» por dinero en el mercado; es decir, sólo en tanto el «trabajo pretérito» deja paso al «trabajo vivo» transformador del dinero en capital (2001: 234). Para decirlo con la fuerza poética del mismo Marx, «El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa» (2001: 279-280).

4

El segundo momento que posibilita la destrucción de las personas estaría determinado por la necesidad de introducir *patrones de medida* en el modo de producción capitalista. Como recuerda Héctor Vera (2007), una de las aspiraciones de los ilustrados era constituir la sociedad y sus relaciones sociales sobre bases racionales y científicas, de tal manera que se hicieran controlables y calculables. Ese espíritu para tasar, medir, cuantificar y controlar condujo a la creación del sistema métrico decimal durante el período de la Revolución francesa y esa misma exigencia se expresará, con el paso de los años, en las mediciones y patrones del dinero, la tecnología, el derecho, la administración y la contabilidad, en tanto «prácticas e instituciones del capitalismo racional [que] facilitan el cálculo económico» (Vera, 2007: 188). Por supuesto, la necesidad de medir, tasar y cuantificar no es una operación exclusiva de ese modo de producción (los aztecas y los griegos antiguos tenían sus formas de pesar los productos). Lo que hace el capitalismo es llevarla a mayores precisiones y generalizarla en los órdenes sociales. Ya no sólo se miden las estrofas de los versos de Sor Juana Inés de la Cruz, se cotizan los cuadros de Picasso y se tasan las mercancías, sino que se ha creado la nanometrología que mide las micromaterias y ha introducido un mundo de nanodispositivos fundamentales para la industria y empresas contemporáneas.

Marx también analiza las formas singulares que adquiere la exigencia de cuantificar en la valorización del capital. Hay que recordar que para Marx las «cosas útiles» podían ser consideradas desde el punto de vista de sus cualidades (que llevan al valor de uso; es decir, la utilidad que se le da a la mercancía) y «con arreglo a su cantidad» (valor de cambio). Esta exigencia de que los valores de cambio sean cuantificados para su intercambio también se planteara en el caso de la fuerza de trabajo. Como referimos párrafos anteriores, lo que tenían en común dos mercancías y posibilitaba su intercambio era el trabajo humano indiferenciado; por ello, el mercado introduce un patrón de medida para también cuantificar el valor del trabajo y así estar en condiciones de intercambiar la mercancía-trabajo por un salario. Marx pregunta y responde al mismo tiempo:

> Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está *objetivado o materializado trabajo abstractamente humano.* ¿Cómo medir, entonces, la *magnitud* de su valor? Por la cantidad de «sustancia generadora de valor» —por la *cantidad* de trabajo— contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su *duración*, y el *tiempo de trabajo*, a su vez, reconoce su patrón de medida *en determinadas fracciones temporales*, tales como hora, día, etcétera [2001: 47-48].

Como se advierte de la cita, el problema de cuantificar la fuerza de trabajo será resuelto mediante dos operaciones cribadas en el tiempo: por un lado, estableciendo su duración y, por otro, su medición en fracciones temporales. ¿Por qué puede considerarse lo anterior como *el segundo momento en la destrucción de la figura de la persona*? En la medida en que la fuerza de trabajo es sometida a la duración temporal y luego ésta es cuantificada temporalmente (semana, día, hora, etc.), también se desatiende de lo concreto del trabajador y se afianza, como en un segundo tirón, la posibilidad de la destrucción de los trabajadores, que a su vez descansa en el primer momento, que consistía en abstraer lo concreto de la actividad del trabajo, transformándolo en «trabajo humano indiferenciado». Si el primer momento tiene por efecto reducir al trabajador como residuo y objetividad espectral, es decir, a una abstracción indiferenciada en el proceso de valorización del capital; en el segundo, se somete la fuerza de trabajo a su cuantificación, con la consecuente posibilidad de no sólo de reducir a las personas a una fracción temporal, sino a un número, código o algoritmo.

Estos dos momentos que instalan la posibilidad para destruir a la persona, deben ser puestos en relación con las acotaciones que hace Marx con respecto a la relación entre la fuerza de trabajo y el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. A éste lo denomino *tercer momento en la dialéctica de la destrucción de figura de la persona.* Marx se adelanta a las críticas: «Podría parecer que si el valor de una mercancía es determinado por la cantidad de trabajo gastada en su producción, cuanto más perezoso o torpe fuera un hombre tanto más valiosa sería su mercancía» (2001: 48). En realidad, arguye el autor, lo fundamental para determinar el valor de la mercancía no es tanto el trabajo individual, sino «el tiempo de trabajo socialmente necesario», es decir, «el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso» (2001: 48). Pero este «trabajo

socialmente necesario» varía según contextos y sociedades porque está condicionado por la «fuerza productiva del trabajo» (2001: 49). En efecto, de acuerdo a Marx:

> La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales. La misma cantidad de trabajo, por ejemplo, produce 8 bushels de trigo en un buen año, 4 en un mal año. La misma calidad de trabajo produce más metal en las minas ricas que en las pobres, etc. Los diamantes rara vez afloran en la corteza terrestre, y de ahí que el hallarlos insuma, término medio, mucho tiempo de trabajo [2001: 49].

Lo que importa destacar para mi argumentación es que tenemos una doble determinación a la que se encuentra sometida la fuerza de trabajo: la medida social y la fuerza productiva del trabajo, que terminan por troquelar aun más la singularidad del trabajador y apuntalan la posibilidad de la destrucción de la figura de la persona.

En efecto, como si se tratara de una máquina trituradora y extractora de la fuerza de trabajo, cada uno de los *tres momentos* analizados fortalece la posibilidad de destrucción de la persona al tiempo que valoriza el capital. *En el primer momento*, el trabajador es reducido al trabajo humano indiferenciado (no importa su rostro, su estilo, su ritmo de trabajo, sus antepasados, sus olores, dolores, risas y tristezas), lo que queda de ese troquelado es un residuo, una objetividad espectral, una gelatina; *en el segundo momento*, ese residuo es sometido a la exigencia de medir su duración para determinar el valor de la mercancía-trabajo: el movimiento del cuerpo y su energía son contabilizados en fracciones temporales: días, horas, minutos; *en el tercero*, lo que ha quedado del trabajador —el residuo cuantificable— es sometido a una medida social, a una estandarización y homogenización social y a las impersonales fuerzas productivas del trabajo. De esta manera, del primero al tercer momento asistimos a una radical desfundamentación del trabajador concreto y singular —con su rostro y nombre, biografía, infancia y expectativas—, y su transformación en una fuerza impersonal de trabajo a la que se le extrae el valor y se le traslada a las mercancías para producir plusvalía.

No es extraño que Marx hable de la fuerza de trabajo como «sustancia social» del valor (2001: 47), porque a través de esa sustancialización, todo aquello del trabajador que no abona al valor de la mercancía es desechado, descartado y destruido. Esto puede parecer a primera vista contradictorio con la idea de que el trabajo, una vez sometido al proceso de producción de la mercancía, se reduce a una objetividad espectral y residual. En realidad, ambos, su sustancialización y su constitución en residuo, son parte de la *dialéctica* del valor de la mercancía desvalorizando al trabajador; es decir, en la medida que la fuerza de trabajo se transforma en valor, se constituye en desecho al trabajador concreto; como si dijéramos que la fuerza de trabajo se solidifica en la mercancía y lo que queda del trabajador son los residuos, lo expoliado, inutilizable y descartable. Ya no sólo «gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., humanos» que se reproducen (Marx, 2001: 87), sino cuerpos expoliados y desechables. Si la mercancía se transforma en una cosa brillante, «sensorialmente suprasensible» y con la energía expropiada al trabajador se pone a bailar en los aparadores de los *malls* para que sea adquirida; el trabajador, por su parte, queda extenuado, sin fuerza, desechado como un cascarón al que se ha extraído su savia.

5

La referencia al carácter fetichista de la mercancía tal y como se expresa en el último apartado del capítulo I no puede ser gratuita; con ella Marx cierra el capítulo de la crítica al valor y su localización estratégica indica que el recorrido de la mercancía, como un cosa sensorial y ordinaria (que encontramos en cualquier cosa) hasta el análisis de cómo se genera el plusvalor en el intercambio de las mercancía en el mercado y la forma dineraria, es para demostrar que la fuerza de trabajo expropiada está oculta en la producción de las mercancías y la valorización del capital. Este problema de la expropiación del trabajo es uno de los temas recurrentes en la obra de Marx y sus primeras expresiones se encuentran en los denominados *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*. En efecto, Marx sostiene que:

> El obrero es más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se

> convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general [2003: 106].

Como se advierte de la cita, la idea de la enajenación [*Die Entfremdung*] por medio de la mercancía y su constitución «como mercancía» tiene como consecuencia la desvalorización del trabajador, de las relaciones humanas y del mundo. Para Marx existe una relación inversa entre la mayor valorización de la mercancía y la menor valorización del productor de las mercancías (trabajador). Pero en los *Manuscritos*, esta enajenación también adquiere otras dos determinaciones. Ya no sólo se trata de la enajenación del producto del trabajo, que retorna autónomo y antagonista, sino respecto a su actividad laboral, que también se le muestra extraña, ajena y violenta al trabajador. Esto lleva afirmar, por último, que el trabajador termina por no sentirse como un ser vivo, libre y creador, de tal manera que también se enajena de su condición de «ser genérico» perteneciente a la humanidad. Como afirma Jappe (2014), en *El Capital*, la idea de la enajenación dará paso a la de fetichización y será más explicativa de las sociedades productoras de mercancías.

En efecto, la fetichización no sólo refiere los fenómenos de despersonalización, extrañeza y explotación propios de la enajenación, sino que expresa en nivel más profundo el carácter estructural de las sociedades capitalistas. Para esto conviene recordar el ejemplo mencionado por Marx en la sección 4 del capítulo I. Marx señala que una cosa (la mesa), en cuanto valor de uso nada de misterioso oculta. «La utilidad hace [de la mercancía] un valor de uso» (2001: 44). Por ejemplo, sigue diciendo Marx, «se modifica la forma de la madera [...] cuando con ella se hace una mesa». Pero a continuación Marx, señala lo siguiente:

> Pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar [2001: 87].

¿Qué está queriendo decir Marx con esa imagen de la mesa que se lanza a bailar? No es sólo la fascinación que ejerce el mundo de las mercancías. Se necesita ser irracional para no sentirse seducido por un celular de última generación (se entiende, porque lo racional, en el capitalismo, parecen ser los modos de comportamiento que ha legitimado); digamos que este consumismo sería el primer nivel de la fetichización. El carácter fetichista de la mercancía, es decir, la transformación del valor de uso en valor de cambio está asociado a un elemento que no es visible a primera vista en la mercancía: la fuerza de trabajo que se ha condensado en la mercancía. Decíamos líneas arriba, que era trabajo vivo lo que hace que la materia —lo cosa corpórea— se vivifique y se transforme en plusvalor. Pero la mesa bailarina también quiere decir algo más sobre el carácter fetichista de las mercancías. A primera vista, el mundo de las mercancías establece una relación entre cosas, pero justamente el carácter fetichista de la mercancía devela que, en realidad, esa relación del mercado oculta las relaciones de explotación entre los dueños de los medios de producción y los poseedores de la fuerza de trabajo, es decir, devela que las relaciones entre cosas ocultan una relación de poder entre personas. Entonces el carácter fetichista de la mercancía significa no sólo la fascinación del mundo de las mercancías y el trabajo expropiado, sino que las relaciones humanas se encuentran cosificadas, de tal manera que los «procesos vitales de los hombres quedan abandonados a la gestión totalitaria e inapelable de un mecanismo ciego que ellos alimentan pero no controlan» (Jappe, 2014: 68). Éste es el carácter estructural de las sociedades capitalistas y de aquí que al subsumir a las y los trabajadores en la valorización del capital y el proceso de fetichización, no pueda no constituírseles como superfluos, desechables y descartables.

A estas alturas se comprenderá las consecuencias políticas que ha tenido el modo de producción y reproducción social capitalista, ya no sólo para los trabajadores sino para la persona como figura más amplia de la subjetividad moderna. Esto puede llevar a creer que propongo un contrasentido al sostener que en el capitalismo las personas deben constituirse *primero* como trabajadores y *luego* en tanto que personas, contrariamente a lo que se sostiene en los debates sobre la asignación o no de la personalidad al embrión y el momento adecuado para ello; pero si se considera que para la inmensa mayoría no existe otra manera de subsistir que vender su fuerza de trabajo, se comprende-

rá que el fundamento material sobre el que descansa la reproducción vital de las personas es su constitución como fuerza de trabajo explotable. Ésta es la razón de que en los *Grundrisse* Marx afirmé que para despegar el capitalismo debió proceder a disolver una triple relación del trabajo precapitalista que articulaba trabajo/propiedad, trabajo/instrumentos y trabajo/consumo, para «liberar» al trabajador y sus medios de producción/consumo y posibilitar su expropiación por parte del capital (1978: 458-459). Digamos que en esa triple operación se encuentra la genealogía del trabajador-mercancía y su posterior constitución y destrucción como persona. Entonces, no es contrafáctico sostener que en el modo de producción capitalista para configurarse como personas, *antes* deben tener la *posibilidad* de constituirse como fuerza de trabajo explotable.

6

Sin embargo, debemos hacer unas precisiones a las anteriores afirmaciones, pues se debe descartar que aquí se esté sosteniendo que la posibilidad de la destrucción de la persona se haya instalada de manera *absoluta* desde el minuto cero —por decirlo de alguna forma— del advenimiento del modo de producción capitalista; si bien la valorización del capital se funda en la desvalorización del trabajador (en tanto, decíamos líneas arriba, es una operación lógica-económica como política), no es menos cierto que para Marx ello es producto de un desarrollo histórico y un particular arreglo social-material; es decir, que se afirme que exista una *lógica* del capital no significa que no tenga sus particularidades históricas y sociales. Esto tampoco implica que el desarrollo del capitalismo desemboque en una suerte de necesidad teleológica sino, más bien, que de acuerdo a las fuerzas materiales productivas, las relaciones sociales de producción y las aplicaciones de la ciencia y tecnología, se determinan las transformaciones sociales, económicas y políticas. Para comprender esto hay que recordar que Marx periodiza la transformación del modo de producción capitalista en dos fases:[3] el período de la

3. En realidad Marx también refiere un tercer período del que surge el de la industria manufacturera: el artesanal, que aquí dejamos de lado porque sólo le interesa como punto de contraste (2009: 423 ss.).

manufactura y el período de industria maquinizada o gran industria (2009: 409, 424 y 448). Lo importante de considerar los períodos en el análisis de la teoría crítica del valor es que permiten comprender las dinámicas históricas en la explotación de la fuerza de trabajo y la valorización del capital que subyacen a *la dialéctica de la destrucción de figura de la persona*. En cada uno de estos momentos, el estatuto y función del trabajador cambia en función de las exigencias de las fuerzas productivas materiales y las relaciones sociales de producción (Marx, 2000: 5). Analicemos esto con mayor detenimiento.

Marx sitúa el período manufacturero entre mediados del siglo XVI y finales del XVIII (2009: 409). En términos de la cooperación y arreglo industrial para la manufactura de las mercancías, este período se caracteriza por existir una clara preponderancia de los trabajadores sobre las herramientas, aún cuando ya comienza el sometimiento de los primeros a las segundas. En esta etapa, la manufactura tiene un «carácter dual»: en primer lugar, están los diferentes oficios autónomos que participan en la producción de la manufactura, pero sin perder su especificidad; es decir, el trabajador es un elemento parcial de la fábrica y contribuye con sus específicos saberes y habilidades a la producción; en segundo lugar, estamos ante trabajadores del mismo oficio que realizan una actividad parcial en la producción de una mercancía. Si bien ambos arreglos fabriles (trabajadores con oficios diferentes y trabajadores del mismo oficio) son la parte humana del proceso de producción de las mercancías, Marx enfatiza que «la maquinaria específica del período manufacturero sigue siendo el obrero colectivo mismo, formado por la combinación de muchos obreros parciales» (2009: 424). Importa destacar este aspecto de dependencia de la fábrica con respecto a los obreros, pues ayuda a comprender la dinámica histórica y contextual de la lógica destructiva del capital para con las personas y la perspectiva histórica de la obra marxiana.

Marx afirma que en este período, justamente porque la base material y técnica aún no ha adquirido toda su especificidad y extraído todas las consecuencias del hecho de haber introducido las herramientas y las máquinas a la producción de mercancías, la industria manufactura sigue dependiendo «del vigor, habilidad, rapidez y seguridad del obrero individual en el manejo de su instrumento» (2009: 412 y 423). En este período, la productividad del trabajo descansa tanto en las habilidades del trabajador como

en las perfecciones técnicas de las herramientas que se utilizan. Esto significa que si bien ya se ha configurado la reducción del trabajador a fuerza de trabajo explotable, éste sigue siendo indispensable para operar las herramientas y producir las mercancías.

Pero como la lógica de valorización del capital no puedo no proclamar «como principio consciente la reducción del tiempo de trabajo necesario para la producción de mercancías», el período manufacturero va a entrar en contradicción con su misma «base técnica» y las «exigencias de producción» (Marx, 2009: 423 y 448). Para comprender lo anterior hay que recordar que para Marx, la plusvalía descansa en la posibilidad de generar mayor plustrabajo intensificado «la fuerza productiva del trabajo» y para ello es fundamental la división manufacturera del trabajo y la aplicación de la ciencia y la tecnología a la producción que posibilitan reducir el tiempo de trabajo necesario para la producción de mercancías (2009: 382). Precisado lo anterior, el segundo período de la industria maquinizada o gran industria surge de esa contradicción y se comienza a expresar cuando las fábricas no sólo producen mercancías, sino herramientas y máquinas cada vez más complejas que posibilitan introducir en los procesos de producción el maquinismo y la automatización (Marx, 2009: 448-449).

Si en el período manufacturero la figura dominante es el cuerpo del trabajador y las herramientas que éste manipula con su destrezas y experiencia, en el período de la industria maquinizada comienza a instalarse el dominio de la máquina, de tal manera que se elimina la dependencia que tenía el capital del «grado de madurez, fuerza y desarrollo de su órgano vivo de trabajo», es decir, del trabajador (Marx, 2009: 447). En la medida en que el uso de las máquinas se vuelve una necesidad de la industria, se constituye en «el principio de la industria mecanizada [*Das Prinzip des Maschinenbetriebes*]» (Marx, 2009: 561; versión alemán, Marx, 2016: 539), justamente porque se comienza a generalizar en todo el sistema fabril. A este nuevo arreglo que es fundamental para el afianzamiento del capital, lo denominaré el *principio maquínico* porque tiene un serie de implicaciones que van más allá de la propia industria y reconfiguran el estatuto de la persona, como he estado sosteniendo, y ayuda a comprender la racionalidad neoliberal vigente.[4] En efecto, esta in-

4. En otro parte he elaborado esta idea, al considerar al capitalismo, en su fase neoliberal, como un *devenir maquínico* (Gallegos, 2019).

versión de la dependencia del órgano vivo del trabajo para pasar al predominio de la máquina en la producción de las mercancías, tendrá profundas consecuencias en la consideración del trabajador, la constitución de la subjetividad de las personas y la posibilidad de su destrucción. Como afirma Marx:

> Si enfocamos más de cerca y en detalle nuestro objeto, comprobaremos en primer término que un obrero dedicado de por vida a ejecutar la misma operación simple convierte su cuerpo entero en órgano automático y unilateral de dicha operación, y que por eso emplea en ella menos tiempo que el artesano que efectúa alternativamente toda una serie de operaciones [2009: 412].

La introducción de las máquinas en la producción de las mercancías tendrá como consecuencia convertir a los trabajadores en apéndices de las operaciones industriales. El trabajador ya no importa tanto por sus habilidades, competencias y conocimientos, sino que es reducido a una función al interior de un engranaje que determina sus movimientos, tiempos, ritmos y posiciones. Esta reducción del trabador a apéndice de la máquina y la división manufactura de la fabrica tiene tres consecuencias. Por un lado, se convierte en un poderoso *dispositivo* para disciplinar los cuerpos mediante ritmos de trabajo y arreglos fabriles uniformes y regulares; en efecto, el sistema de máquinas...

> [...] obliga a cada individuo a no emplear para su función más que el tiempo necesario, con lo cual se genera una continuidad, uniformidad, regularidad, orden y sobre todo una intensidad en el trabajo, radicalmente distintas de las que imperan en la artesanía independiente e incluso en la cooperación simple [Marx, 2009: 420].

Como ha analizado Foucault en *Vigilar y castigar*, las exigencias de continuidad, uniformidad, regularidad y orden no sólo son propias de la fábrica, sino que forman las disposiciones de la sociedad capitalista que tiene como efecto, no sólo la «intensidad en el trabajo», sino el disciplinamiento de las personas. La fábrica, pues, no sólo es una máquina para producir mercancía sino también un modelo para producir subjetividades dóciles y productivas.

Por otro lado, la introducción de las máquinas en la producción de mercancías también tiene como consecuencia mutilar la

fuerza viva: «sofocando su multitud de impulsos y aptitudes productivas» y aplastando sus conocimientos, inteligencia y voluntad, al reducírseles a un movimiento repetitivo y monótono (Marx, 2009: 438-439). De esta manera, se produce la mutilación física e intelectual de los trabajadores. Por último, la fase más desarrollada de la gran industria sobreviene con el advenimiento de una máquina motriz capaz de constituirse en el zócalo autónomo y neurálgico del proceso de producción. De acuerdo a Marx, «sólo después que las herramientas se transformaron de instrumentos del organismo humano en herramientas pertenecientes a un aparato mecánico, a la máquina-herramienta, también la máquina motriz revistió una forma autónoma, completamente emancipada de las barreras inherentes a la fuerza humana» (2009: 460). Esta máquina motriz —que para la época de Marx era la máquina de vapor— opera como un «gran autómata» que se impulsa a sí misma y al resto de la máquinas, mecanismos y engranajes, termina por quebrantar cualquier barrera física y moral que le oponía el organismo humano (Marx, 2009: 463). De esta manera, el *principio maquínico* promueve de manera descarnada la posibilidad de constituir a los trabajadores como descartables y superfluos:

> No bien el manejo de la herramienta recae en la máquina, se extingue, a la par del valor de uso, el valor de cambio de la fuerza de trabajo. El obrero se vuelve invendible, como el papel moneda puesto fuera de circulación. La parte de la clase trabajadora que la maquinaria transforma de esta suerte en población superflua, esto es, no directamente necesaria ya para la autovalorización del capital... [Marx, 2009: 525].

Una vez que se tornan irrelevantes las habilidades, experiencia y saberes de los trabajadores y que son sustituidos por máquinas que automatizan los procesos de producción de las mercancías o se convierten en apéndices de éstas, el precio de la fuerza de trabajo se viene abajo y llegado el momento pierda cualquier valor en el mercado. De esa manera, asistimos a la radical desfundamentación de las personas en tanto trabajadores y que está en razón inversa a la valorización del capital. Por eso Marx no duda en afirmar que «el medio de trabajo asesina al trabajador» (Marx, 2009: 526). Una vez que el trabajador no es necesario, se le puede descartar; es decir, la constitución de «población superflua» para la lógica del capital es la condición para promo-

ver con el paso del tiempo y el afianzamiento del capitalismo, la *dialéctica de la destrucción de la figura de la persona*.

Como se advierte, con el principio maquínico tenemos la manifestación más radical no sólo de la fetichización, la mutilación física e intelectual, el disciplinamiento productivo y político, sino la constitución de las personas como seres superfluos y descartables. Estos fenómenos fueron analizador por Foucault (2012*a* y 2012*b*) a través de la genealogía de la sociedad disciplinaria y la biopolítica que instala el poder de hacer vivir y hacer morir, aunque sin hacerse cargo de la lógica destructora inherente a la valorización del capital y su dispositivo generalizable a la mayoría de los espacios sociales. Conviene aclarar que no es que estas posibilidades no aparezcan desde el período manufacturero; para Marx los efectos de mutilación, de disciplinamiento, la búsqueda en la intensidad del trabajo y lo descartable del trabajador son inherentes al modo de producción capitalista con independencia de su desarrollo histórico; si se postula la existencia de dos períodos no es tanto para enfatizar un corte sino para destacar una marca en las *intensidades* en la relación entre trabajo y capital y sus implicaciones en la posibilidad de la destrucción de las personas.

Pero es justamente porque el principio maquínico socava el fundamento de la producción que consiste en el «órgano vivo de trabajo» (los trabajadores), se vuelve más radical la situación de la clase trabajadora. Si bien en el período manufacturero, previo a la fase maquínica, también se les mutilaba, disciplinaba y constituía en descartables, existía la limitación de que los procesos manufactureros descansaban en las habilidades, competencias y saberes de los trabajadores; de tal manera que, por principio de cuentas, éstos se constituían en una suerte de barrera momentánea a la lógica destructiva del capital, pues eran indispensables para extraer la energía y fuerza que necesitaba la industria para funcionar (por supuesto, había también otro tipo fuerzas que se aprovechaban: animal, eólica, hidráulica, etc.). Estos procesos de destrucción tienen su expresión más cruda y brutal en las descripciones que Marx realiza en el capítulo XXIV sobre los procesos históricos de acumulación originaria. El asesinato, la rapiña, la esclavitud, la tortura, la colonización, el exterminio, serán parte de las prácticas que el capitalismo implementó para expropiar la propiedad social y transformarla en capital privado.

7. (A modo de breve conclusión)

El objetivo del capítulo fue analizar la posibilidad de destrucción de las personas que conlleva el modo social de producción capitalista, para ello tomé como ángulo de ataque la crítica del valor de Marx. En un primer momento argumenté que los procesos lógicos-económicos de abstracción que pasan por el valor de uso, el intercambio, el trabajo y el valor que someten al trabajador al proceso de valorización del capital también instalaban la posibilidad de destrucción de las personas. A esto lo denominé como el *primer momento* que posibilita la dialéctica de la destrucción de la persona. El *segundo momento* es la necesidad que tiene el mercado de medir y calcular sus procesos y productos. La exigencia de que los valores de cambio sean cuantificados, también se planteó para la fuerza de trabajo. Así, la fuerza de trabajo es sometida a la duración temporal y cuantificada (hora, día, semana, mes, año, etc.), desatendiéndose de lo concreto del trabajador, su biografía y singularidad; afianzando, de esa manera, la dialéctica destructiva. En el *tercer momento*, el trabajador es sometido a las fuerzas sociales que establecen «el tiempo de trabajo socialmente necesario» para la producción de la mercancía, de tal manera que el trabajador es reducido a estandarizaciones sociales y a las impersonales fuerzas sociales productivas. Estos momentos, que pasan por la reducción del trabajador a las impersonales fuerzas sociales del trabajo y conducen a la destrucción de las personas, llevaron a argumentar que el fetichismo es el carácter estructural de las sociedades capitalistas. En mi opinión, lo anterior explicaría *filosóficamente* la paradoja de que a pesar de que existen mejores y más eficientes instituciones humanistas y defensoras de los derechos humanos, también existen procesos sociales de exterminio y destrucción de las personas y grupos sociales en las sociedades capitalistas y su intensificación en el momento actual neoliberal.

A la anterior lógica destructiva del capital, introduje una acotación: la dialéctica de la destrucción de la figura de la persona no se instala de una vez y de forma absoluta. En este capítulo dejé de lado la figura del trabajador como consumidor, por ello puede parecer un contrasentido que el capital destruya un elemento fundamental para reproducir el ciclo del capital (el trabajador como consumidor y como fuente de plusvalor). En reali-

dad, el capital también tiene necesidad de reproducir la fuerza de trabajo (mediante el salario), así como de trabajadores para mantener el ciclo productivo mediante el consumo de las mercancías. Para explicar este aparente contrasentido, hay que recordar que para Marx el modo de producción capitalista es una figura histórica y cada sociedad responde a singulares arreglos de las fuerzas productivas y las relaciones sociales y de esto depende la dialéctica destrucción/reproducción de la fuerza de trabajo. De aquí que Marx periodice el desarrollo histórico del capitalismo. A efecto de mi argumentación resultaron relevantes dos períodos: el manufacturero y el de la industria maquinizada o gran industria. Particularmente el segundo porque a diferencia del primero, en el que aún son relevantes las habilidades, conocimientos y competencias del trabajador, en el de la gran industria, con la introducción de las máquinas y la automatización, se instala de manera radical no sólo la enajenación sino la posibilidad de generar poblaciones superfluas y prescindibles, con la consecuente posibilidad de destrucción de las personas.

En la medida en que el capitalismo es el modo de producción social vigente, esa operación de la *dialéctica de la destrucción de la figura de la persona* tiende a generalizarse y tiene implicaciones allende lo estrictamente fabril analizado por Marx. De aquí que haya sostenido que se trata del *principio maquínico del capital* que sale de lo fabril y opera en la mayoría de los ordenes sociales. Un fenómeno que se ha intensificado en las sociedades neoliberales que descansan en la informática, las automatizaciones digitales y la nanotecnología. Si los tres momentos propuestos son la *lógica* de operación del capital; los dos períodos serían su *dinámica* histórica. Estos elementos *lógicos* y *dinámicos* bosquejados desde la teoría crítica del valor (tres momentos en la posibilidad de la destrucción de las personas como lógicas del capital) y los dos períodos (a los que habría que agregar el actual de la racionalidad neoliberal), me llevan a sostener que estaríamos frente a lo que Foucault denominó como «dispositivo»; es decir un *dispositivo del capital* que no puede no tener como objetivo y efecto generar poblaciones superfluas y destruirlas. ¿Es imposible escapar a esta perversa máquina? No es posible responder en los márgenes limitados de este artículo, pero dejaría sentada la hipótesis, para un desarrollo futuro, que si bien es posible escapar a la *lógica* del capital, el límite más bien provendría de su *dinámica* histórica.

Bibliografía

AGAMBEN, G. (2003): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

BAUMAN, Z. (2008): *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, J. (2009): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

DEL BARCO, O. (1977): «Presentación», en L. Colletti y V. Gerretana, *El marxismo y Hegel*. México: Universidad Autónoma de Puebla, pp. 9-14.

DEBORD, G. (1992): *La société du Spectacle*. París: Gallimard.

FOUCAULT, M. (2012*a*): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2012*b*): *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

GALLEGOS, E.G. (2019): «El C[c]capital y el devenir maquínico del neoliberalismo», en P. Aroch, E.G. Gallegos, M.M.S. Madureira y F. Victoriano, *Das Kapital. Marx, actualidad y crítica*. Ciudad de México: UAM-Siglo XXI, pp. 298-313.

GERLACH, Ch. (2015): *Sociedades extremadamente violentas. La violencia en masa en el mundo del siglo XX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, M. (2006): *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

JAPPE, A. (2014): «Las sutilezas metafísicas de las mercancías», en A. Jappe, R. Kurz y C.P. Ortlieb, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*. Madrid: Pepitas de Calabaza, pp. 65-82.

JOAS, H. (2015): *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*. Bueno Aires: UNSAM-Edita.

LENIN, V.I. (1961): *Obras escogidas 1*. Moscú: Editorial Progreso.

LUKÁCS, G. (1969): *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Ciudad de México: Grijalbo.

MARX, K. (1978): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (1980): *Teorías sobre la plusvalía I*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

— (2000): *La contribución a la crítica de la economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2001): *El Capital. Tomo I / Vol. 2. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2003): *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2009*a*): *El Capital. Tomo I / Vol. 2. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2009*b*): *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I / Vol. 3. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Ciudad de México: Siglo XXI.
— (2016): *Das Kapital 1. Kritik der politischen Ökonomie*. Hamburgo: Nikol Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
MBEMBE, A. (2011): *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
RUBIN, I.I. (1987): *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, nº 53.
SARTRE, J.-P. (2004): *Crítica de la razón dialéctica I*. Buenos Aires: Losada.
SCHOLZ, R. (2013): «El patriarcado como productor de mercancías», en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 5, pp. 44-60.
THERBORN, G. (2016): *Los campos de exterminio de la desigualdad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
VERA, H. (2007): «Medidas modernas: el sistema métrico decimal como procesos de racionalización social», en L. Girola y M. Olvera, *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*. Barcelona: Anthropos-UAM-A, pp. 187-214.
VERAZA, J. (2008): *Subsunción real del consumo al capital. Dominación fisiológica y psicológica en la sociedad contemporánea*. Ciudad de México: Itaca.

CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO, DINERO Y GRANDES EMPRESAS: UNA LECTURA EN COMPAÑÍA DE MARX

Gregorio Vidal
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

1. **Introducción**

En 2017 se cumplieron 150 años de la publicación del tomo I de *El Capital*. Un año después, en el mes de mayo de 2018 son dos siglos del nacimiento de Marx. El contexto de ambos acontecimientos considera una notable crisis bancaria y del crédito en las mayores economías desarrolladas que comienza desde finales de 2007. A la fecha no se ha logrado *la normalización* en el ámbito monetario y financiero. Por ejemplo, el nivel de las tasas de interés de referencia que establecen los bancos centrales de las economías capitalistas desarrolladas continúa siendo bajo y según las consideraciones de los consejos directivos o de gobierno de los mismos están distantes de lo que denominan normalización. Además, la crisis bancaria y del crédito se acompañó de una gran recesión en las principales economías capitalistas y en varias de ellas se presentó con un crecimiento notable de la deuda pública vinculado a la ejecución de políticas de austeridad y un ataque importante a las instituciones del Estado de bienestar.

El escenario considera problemas relevantes que se mantienen hasta la fecha. La ejecución de políticas de austeridad en una diversidad de países, con altos niveles de desempleo, incremento de la desigualdad social y cuantiosos beneficios para un reducido grupo de grandes financieros y rentistas. En el texto se consideran dos temas sustantivos para entender esa dinámica del capitalismo teniendo en cuenta los desarrollos de Marx en la materia. Uno es el dinero y su relación con el capital o, como se analiza en la parte 3 del texto, su plena existencia cuando el capital es dominante. Por tanto se vincula con el crédito y existe en

una economía monetizada. El segundo es la relación entre la propiedad capitalista y los procesos de concentración y centralización del capital. El dominio de la producción capitalista es la supresión de las formas de la pequeña propiedad y el avance del capital a todas las esferas de la actividad laboral y del conjunto de las relaciones sociales. Por tanto, como se analiza en el apartado 4 del texto, el capitalismo pronto funciona a partir de grandes empresas, que son dominantes en todas las nuevas actividades que el propio desarrollo del capital va generando.

En Marx dinero, crédito, concentración y centralización del capital son temas relevantes. El planteamiento de Marx en estas materias establece elementos que permiten avanzar en la explicación de la dinámica del capitalismo contemporáneo. Antes, en el apartado siguiente del texto, se presentan algunos aspectos de la propuesta de Marx sobre cómo avanzar en el análisis de las sociedades capitalistas que consideran como elemento constitutivo de la propia dinámica del capital al Estado, al comercio internacional y al mercado mundial. Economía y política van de la mano, desde esa perspectiva se considera el análisis que realiza del curso de la sociedad en Francia al final de los años cuarenta y principios del cincuenta del siglo XIX y la emergencia de Luis Bonaparte y del desarrollo del capitalismo. El capital avanza de maneras insospechadas que incluyen como una de sus formas las crisis, también las grandes crisis.

2. **Economía, Sociedad e Historia**

El primer tomo de *El Capital* se publica en Alemania en 1867. En el prólogo Marx destaca el objetivo de su investigación, cuyo primer resultado es ese volumen. Señala que se propone «...investigar el régimen capitalista de producción y las relaciones de producción y circulación que a él corresponden» (Marx, 1959*a*: XIV). Años antes, en abril de 1858, le envía una carta a Engels en la que expone cómo plantea presentar los resultados de su trabajo. Sostiene que se propone «...reunir todo el material en seis libros: 1) Del Capital. 2) La propiedad territorial. 3) El trabajo asalariado. 4) El Estado. 5) El comercio internacional. 6) El mercado mundial» (Marx, 1959*a*: 661).

Con los años el plan de exposición de sus investigaciones cambió al punto de que al publicar el primer libro, consideraba

desarrollar tres más, incluyendo uno en que expondría la historia de la teoría. En la carta dirigida a Engels de abril de 1858, Marx presenta el contenido del primer libro que incluye cuatro secciones cuyos temas se presentan por lo menos en los tomos I y III de lo que se conoce como *El Capital*. Marx sólo alcanza a publicar el primer libro intitulado *El proceso de producción del capital*. Engels publica en 1885 el segundo libro y en 1894 el tercer libro. El que puede ser considerado el cuarto volumen es publicado entre los años 1905 y 1910 bajo la responsabilidad de Kautsky. Si se añade que las ediciones del primer libro de *El Capital* en vida de Marx tuvieron revisiones de cierta significación, como consta en los prólogos respectivos escritos por él, se puede concluir que es una obra sujeta a revisión, teniendo como un elemento que explica los cambios y ajustes el curso de las economías capitalistas.

La revisión y cambio en el plan de exposición por parte de Marx tiene otros referentes. En el largo manuscrito concluido en junio de 1863 intitulado por Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, que consta de 23 cuadernos con 1.474 páginas en cuarto, hay en la página 1110 el plan que más se aproxima al esquema del Libro I de *El Capital*. Son nueve partes, incluyendo la acumulación primitiva y teoría de la colonización. Sin embargo, existen algunos cambios que no se reflejan en el contenido de los libros, incluidos los tomos dos y tres. Como destaca Arico en la presentación de la edición en español del denominado Capítulo VI [Inédito] del Libro I de *El Capital*: «...se observa que si bien los seis primeros puntos están incluidos en el libro I, los tres últimos no figuran» (Aricó, 1975: IX-X). Los puntos 8 y 9 serían parte del libro IV según el plan de Marx presentado en el prólogo a la primera edición en alemán del libro I, como lo destacó líneas antes. El punto 7, *Resultados del proceso de producción* fue redactado íntegramente por Marx, nunca se publica como parte de *El Capital*, pero tampoco del texto conocido como *Historia Crítica de la Teoría de la Plusvalía*. El texto escrito, según se destaca en la edición en español utilizada, se redacta íntegramente por Marx entre junio de 1863 y diciembre de 1866. El cuaderno se publica mucho tiempo después, en 1933 por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, como capítulo VI (inédito) del primer libro o tomo de *El Capital* (Marx, 1975*a*). Para los propósitos de este texto importa tener en cuenta la apreciación de Aricó que el cuaderno «...estaba destinado a extraer las con-

clusiones económicas, políticas y sociales del proceso de producción del capital, antes de pasar al análisis del proceso de circulación, tema del libro II» (Aricó, 1975: X).

El capitalismo tiene historia, diversos niveles de desarrollo. Su análisis considera en conjunto economía y política en tanto procesos sociales que deben ser explicados. En el denominado capítulo VI (inédito) del libro I de *El Capital* hay una amplia argumentación sobre el carácter social del capital. No es el conjunto de máquinas, herramientas y materias primas. Menos es el producto en sí mismo. El elemento sustantivo es la propiedad que sobre estos objetos tiene un cierto grupo de la población y las condiciones que hacen posible que otro grupo labore para ellos. Ello se presenta de formas variadas y con el concurso de otros actores sociales. En los años cuarenta a sesenta del siglo XIX Inglaterra es el espacio más desarrollado, pero en Alemania en esos mismos años el capitalismo avanza rápidamente. La investigación de Marx tiene en cuenta los procesos históricos y la propia historia de la teoría construida para explicarlos. La forma en que aborda el estudio de las economías capitalistas y construye la teoría que explica su modo de reproducción sigue orientando la investigación en el presente. A la fecha, considerar el análisis de los diversos procesos que caracterizan al capitalismo, teniendo en cuenta las condiciones históricas en que se produce y las diversas explicaciones sobre su dinámica es un proceder pertinente.

En el capítulo XXV del Libro I de *El Capital*, intitulado *La moderna teoría de la colonización*, Marx analiza la diferencia entre la propiedad que se basa en el trabajo personal del propietario y la propiedad capitalista. El avance del capitalismo en el mundo de las colonias plantea el problema del necesario divorcio entre la agricultura y la industria para que el capital encuentre el espacio para su desarrollo. Sostiene que sin ese divorcio «*...no se ha destruido todavía la industria doméstico-rural*, y, siendo así, ¿dónde va encontrar el capital su *mercado interior*?» (Marx, 1959*a*: 653). El mundo de los propietarios privados independientes que viven con base en su trabajo es algo bastante distante del capitalismo.

En las colonias producto de la expansión del capitalismo, Estados Unidos, Australia y otros territorios de grandes plantaciones en que se ha eliminado la esclavitud, la creación de condiciones capitalistas pasó, entre otros medios, por la acción del

Estado, por el exterminio de poblaciones originales y la asignación de precios a las tierras que obligan al trabajo asalariado a unos; mientras que a otros se beneficia con las dotaciones de terrenos por parte del gobierno, como en el caso de las tierras para construir los ferrocarriles en Estados Unidos. En otras zonas y regiones los procesos de avance del capitalismo incluyeron diversas acciones de fuerza y arreglos con actores sociales que tenían poder. En Europa el avance del capitalismo incluye diferentes resistencias y por tanto la articulación con otros actores sociales. Sobre un aspecto de la relación de Estados Unidos con Europa en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX y el rápido avance del capitalismo en el norte del continente americano Marx observa:

> [...] la inmensa y continua avalancha humana que se ve empujada todos los años hacia América, deja en el este de los Estados Unidos sedimentos intermitentes, pues la ola de emigración de Europa lanza a masas humanas sobre aquel mercado de trabajo, con celeridad mayor que aquella con que la ola de emigración hacia el occidente puede absorberlas. De otra parte, la guerra civil ha dejado en Norteamérica la herencia de una gigantesca deuda nacional, con su consiguiente agobio de impuestos, la creación de la más vil de las aristocracias financieras, el regalo de una parte inmensa de los terrenos públicos a sociedades de especuladores para la explotación de ferrocarriles, minas, etc.; en una palabra, la más veloz centralización del capital [Marx, 1959*a*: 657].

El camino del capitalismo en Estados Unidos, está cargado de una amplia y diversa acción de grupos sociales, que dirimen sus diferencias por todos los medios, incluido el recurso de la guerra y contando con la acción de lo estatal. Al respecto Marx concluye:

> La gran república americana ha dejado, pues, de ser la tierra de promisión de los emigrantes obreros. La producción capitalista avanza aquí a velas desplegadas, aunque la baja de salarios y la sumisión del obrero al patrono no hayan llegado todavía, ni con mucho al nivel normal de Europa [Marx, 1959*a*: 657].

La relación social capital avanza por medios distintos. Hay diversidad de procesos sociales en su constitución y desarrollo. El estudio del capitalismo desde esta perspectiva es lo consisten-

te en Marx. A la fecha es imprescindible analizarlo considerando esta visión. El plan que le presenta a Engels en 1858 para exponer los resultados de su investigación, que considera propiedad territorial, trabajo asalariado, Estado y mercado mundial contiene los elementos para comprender el funcionamiento del capitalismo a la fecha.

La observación de Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* es un principio imprescindible para la explicación de las sociedades capitalistas en el presente: «Los hombres hacen su historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado» (Marx, 2003: 10). Historia como resultado de las relaciones de fuerza entre los actores sociales es un aspecto necesario para entender el presente del capitalismo. En la Francia de principios de la década de los cincuenta del siglo XIX con el campesinado parcelario francés empobrecido emerge el segundo Bonaparte en cuyo gobierno florece el capital. Como lo analiza Hobsbawm (1998), los años finales de la década de los cuarenta del siglo XIX en Europa fueron la primavera de los pueblos, concluyó la era de la revolución que se había iniciado en Francia en 1789. La revolución impulsada desde abajo se presentó en un amplio número de lugares de Europa. Sin embargo, el resultado no fue el avance de la revolución. Otro fue el sendero construido. De 1848 a principios de la década de 1870 hubo una extraordinaria transformación y expansión económica. «Éste fue el período en que el mundo se hizo capitalista y una significativa minoría de países *desarrollados* se convirtieron en economías industriales» (Hobsbawm, 1998: 41). Se establecieron los varios capitalismos producto de diversos procesos sociales.

3. **Dinero y crédito**

El dinero, la moneda son historia antigua. Ambas palabras proceden del latín, una de *denarius* y la otra de *moneta*. Sin hacer historia de las palabras, ambas califican, refieren hechos de muchos siglos atrás. El dinero o la moneda y el cambio han estado presentes en la historia desde hace siglos. La pregunta que Marx se responde es como se transforma el dinero en capital y por tanto bajo esas condiciones; es decir una vez transfor-

mado, que es el dinero. «Históricamente, el capital, en su enfrentamiento con la propiedad de la tierra, se presenta en un comienzo y en todas partes bajo la forma de dinero, como *patrimonio dinerario*» (Marx, 1975*b*: 179) A propósito de la diferencia entre el poder que surge de la propiedad tierra y el que procede del poder impersonal del dinero-capital, Marx recuerda dos proverbios franceses: «Nulle terre sans seigneur», y «l'argent n'a pas de maître» («ninguna tierra sin señor»; «el dinero no tiene amo») (Marx, 1975*b*: 180). Marx agrega que no es necesario realizar una ojeada retrospectiva a la protohistoria del capital para reconocer en el dinero su primera forma de manifestación. Pero además es imprescindible observar que siempre todo capital aparece en escena como dinero que bajo ciertos procesos se convierte en capital.

En suma, el capital aparece como dinero, pero no todo dinero es capital. El punto son los procesos sociales que lo hacen capital. Sobre las formas en que se presenta en la historia documenta y analiza que el capital comercial y el capital a interés existen previamente a lo que denomina la *forma básica* moderna del capital. En sus palabras:

> En el curso de nuestra investigación nos encontraremos con que tanto el capital comercial como el capital que rinde interés son formas derivadas, y a la vez veremos cuáles son las razones de que, históricamente, aparezcan con anterioridad a la moderna forma básica del capital [Marx, 1975*b*: 201].

El capital comercial y el capital a interés no se universalizan. Subsisten al lado de la propiedad de la tierra y de otras formas de propiedad, incluida la propiedad privada fundada en el trabajo propio. El punto es que la organización de la economía bajo la dirección del capital sólo sucede cuando la forma dinero es universal, a la vez que se ha separado la industria de la agricultura y hay un amplio grupo de la población que no detenta propiedad salvo su capacidad de trabajo. La sociedad en la que el capital procede de las manufacturas, de su recreación y de la construcción de la gran industria es una en que la mercancía está presente en múltiples actividades y el conjunto de la vida social se construye o se realiza desde el dinero. El dinero es el punto de partida del capital y su constante punto de llegada y en tanto tal replantea el conjunto de las relaciones entre los seres humanos.

En el texto que se conoce con el titulo Cuadernos de París (Marx, 1974), que está compuesto por un conjunto de manuscritos de Marx a propósito de su primera lectura sistemática de textos de economía, incluidos a Say, Smith, Mill, List y otros, destacan diversas notas sobre el dinero y el crédito al estar revisando a Mill. Si bien sostiene la tesis del dinero como una mercancía más, tan remarcada por cierta lectura de Marx de la primera sección del libro I de *El Capital*. También destaca que distingue entre el dinero y los metales preciosos. Destaca que los economistas de su época «...han sabido captar la *esencia del dinero* en su abstracción y generalidad, y se han liberado de la oscura superstición *sensualista* que cree en la presencia exclusiva de esa esencia en los metales preciosos» (Marx, 1974: 130). Más adelante se refiere al dinero como creación humana, desposeído de valor como producto. Sanciona un determinado tipo de relación social. Marx avanza y comprende el vínculo entre dinero y crédito. Afirma:

> [...] el papel moneda y los numerosos representantes en papel del dinero (como letras de cambio, órdenes de pago, pagarés, etc.) son la forma *perfeccionada* de presencia del *dinero como dinero*, y constituyen un momento necesario en el progreso y desarrollo del sistema monetario [Marx, 1974: 131].

Letras de cambio, pagarés son formas del crédito que funcionan como dinero. Son formas que hacen parte del sistema crediticio que tiene, según Marx, como expresión más acabada al sistema bancario. El crédito es dinero, pero también es «*modo de existencia de un capital* y de los intereses» (Marx, 1974: 134). El desarrollo del capitalismo se vincula con el desarrollo del sistema de crédito y del sistema bancario y entraña cambios en el reparto de los beneficios que son relevantes en la dinámica económica de este sistema. La banca y su desarrollo concentran capital; pero más importante generan medios para contar con cuantiosas sumas para realizar grandes inversiones. Marx también observa que «al desarrollarse el capital a interés y el sistema de crédito, parece duplicarse y a veces triplicarse todo el capital por el diverso modo a como el mismo capital o simplemente el mismo título de deuda aparece en distintas manos bajo diversas formas» (Marx, 1959*b*: 443). Es un capital que en tanto tal da derecho a beneficios, incluyendo en los procesos de consti-

tución de los mismos muy diversas formas de colocar los recursos financieros. Lo que son atisbos en Marx se han constituido en un elemento clave en el funcionamiento del capitalismo desde comienzos del siglo XX a la fecha.

El avance del capitalismo es el avance de la monetización de las relaciones sociales. La moneda está en el origen y en el fin de cada vez más actos sociales. La monetización es un elemento de la implantación del capitalismo. El capital se presenta como dinero y en su desarrollo es sustancial el propio desarrollo del crédito. El capitalismo o los diversos capitalismos son economías monetarias de producción. En todas ellas el dinero es primero y como observa con firmeza Keynes, todo dinero es deuda y el dinero no es producido, en el sentido que lo son todas las mercancías. Ésta es la línea de investigación presente en Marx, considerando los apuntes de los Cuadernos de París y los capítulos 25 a 27, que forman parte de la sección quinta del tercer libro de *El Capital* (Marx, 1959*b*).

La afirmación de que la economía capitalista es una economía monetaria de producción es compartida por Marx y Veblen, señala Wray (2015: 264) así como por sus seguidores según observación de Dillard (1980). Es una caracterización que con diferencias incluye a Keynes. «La producción no sólo es necesaria para obtener como resultado ventas a cambio de dinero (objetos monetarios), sino que la producción en si tiene que partir del dinero (objetos monetarios). La producción es completamente monetaria, desde el principio hasta el final» (Wray, 2015: 265). Es producción que inicia en dinero, que en tanto se concreta en mercancías, se producen más mercancías que son un sistema generalizado por volverse dinero que para unos aparece como capital incrementado y para otros como moneda para adquirir los medios de subsistencia. Este segundo punto es el énfasis de Marx. Es decir, la generalización del dinero existe en tanto también se ha generalizado el mundo de las mercancías, pero para que esto resulte posible en ese mundo no dominan los productores privados independientes. Es el argumento sustantivo del capítulo sobre la Moderna teoría de la colonización, es decir de la colonización específicamente capitalista. La generalización de la moneda es también monetización de la vida de los asalariados y sus familias. Es destrucción de las condiciones que ligan a las familias obreras a medios propios de creación de condiciones de vida. Igualmente es monetización de otras actividades y con el

paso del tiempo incorporación a la órbita del capital. A la fecha deportes, entretenimiento, cuidado familiar, salud, educación, atención a la infancia son actividades monetizadas y donde es posible están en la órbita del capital.

4. **Acumulación de capital y grandes empresas**

En un texto que tiene por título: *La Bolsa.* Observaciones complementarias al tomo III de *El Capital*, escrito por Engels en 1895, su autor destaca el notable papel de la bolsa de valores en la concentración «...de toda la producción, tanto la industrial como la agrícola, y todo el comercio, lo mismo los medios de comunicación que la función del cambio» (Engels, 1959: 40). La Bolsa es desde esos años, según la observación de Engels, «...la representante más destacada de la producción capitalista» (Engels, 1959: 41). Se trata de un cambio relevante con relación a la situación que existía en 1865 cuando Marx redactó la sección V del tomo III de *El Capital*, en particular el capítulo intitulado *El papel del crédito en la producción capitalista* (capítulo XXVII), que incluye el análisis de la bolsa con relación al desarrollo del crédito.

Por lo que concierne al desempeño de las economías capitalistas en el período de 1865 a 1895 existen dos comportamientos altamente diferenciados. De 1865 a 1873, es un período de expansión importante del capitalismo, con un notable incremento de la acumulación de capital que avanza considerando una mayor escala de producción y el fortalecimiento de la sociedad por acciones. Los años previos a 1865 también se caracterizan por una expansión del capitalismo, por lo menos desde finales de la década de los cuarenta, en el marco de conflictos sociales y de procesos sociales que se plantean como objetivo la revolución impulsada desde abajo. Es lo que sucede en Francia que culmina con el arribo de Napoleón el pequeño; pero también en Alemania con la revolución derrotada y el avance del capitalismo. Como lo destaca Hobsbawm, al estar presentando las conclusiones de su investigación del texto que intitula *La era de la revolución, 1789-1848*, no sucede la quiebra del capitalismo tal cual lo señalaban los socialistas de la época, por el contrario sucedió «...su más rápido e indiscutible período de expansión y de triunfo» (Hobsbawm, 1997: 307).

El capitalismo avanza con fuerza en diversos espacios europeos y en el norte de América. El desarrollo se expresa en concentración y centralización del capital y en el fortalecimiento y expansión de medios con una historia relativamente antigua, pero que bajo las nuevas condiciones potencian ambos procesos: las bolsas de valores, el sistema bancario y por medio de ambos el crédito. En 1873 la dinámica del capitalismo se modifica sustancialmente en un amplio espacio y varios países. Se presenta lo que años después se puede caracterizar como la primera gran crisis de los diversos capitalismos en un tiempo relativamente común, la primera crisis estructural o crisis de largo plazo: Es la Gran Depresión que aparece de forma brutal, «...en mayo de 1873, resuena como un trueno el colapso de las bolsas alemanas seguidas de inmediato por las quiebras bancarias en Austria. En Estados Unidos, en septiembre del mismo año, se colapsa la compañía Jay Cooke, especializada en las operaciones financieras y la banca británica no se queda atrás» (Marcel y Taieb, 2010: 193). A la fecha una diversa literatura reconoce tres grandes crisis estructurales o de largo plazo. A la de los años setenta y ochenta del siglo XIX se agrega la Gran Depresión de los años treinta del siglo pasado que se resuelve en condiciones excepcionales que incluyen la Segunda Guerra Mundial. Por último, según algunas lecturas, la crisis que aparece en el final del siglo XX y se prolonga por un largo período que incluye los años recientes. O en otros análisis la que se hace presente hacia los años 2007-2008 y se mantiene hasta el momento actual, caracterizada como gran recesión y una profunda crisis monetaria, bancaria y del crédito.

No es objeto del texto discutir la caracterización de esas crisis y menos aún su dinámica de desarrollo y por tanto su punto de inicio y superación. Sólo nos interesa tener presente que en esos años, vinculado al mismo proceso de la crisis, la centralización del capital avanza modificando sustancialmente las condiciones de operación de las economías. Por ejemplo, en el último cuarto del siglo XIX las empresas privadas de propiedad individual como lo característico del capitalismo quedó atrás. Ello se hizo presente lo mismo en las economías más desarrolladas, como en aquellas en que el capital daba sus primeros pasos, alcanzando pronto un pequeño grupo de compañías un tamaño relativamente mayor. En los años veinte, treinta y cuarenta del siglo pasado la centralización avanzó con gran fuerza. En las décadas pasadas y hasta la fecha las adquisiciones y fusiones

entre grandes compañías son un dato relevante del comportamiento de las más diversas economías capitalistas y con una significación equivalente de la internacionalización de los capitales (Vidal, 2004).

La centralización del capital se corresponde con el tamaño de las inversiones para emprender negocios en las ramas más dinámicas de capitalismo. A finales del siglo XIX es el caso de la construcción de los ferrocarriles y las industrias vinculadas a su expansión. Las industrias de fabricación de los medios de transporte que se utilizan en las vías férreas, destacando como actividad separada los equipos para transporte de mercancías perecederas. El proceso se prolonga con fuerza en los años posteriores a la crisis de los años setenta y ochenta del siglo XIX y es en dato relevante del crecimiento de la economía hasta mediados o finales de la segunda década del siglo XX. Es el período de una gran transformación de la economía de Estados Unidos, que no se explica sin el concurso de grandes empresas y el uso del crédito bancario para financiar los proyectos de inversión. El desarrollo de los ferrocarriles en Estados Unidos es un notable ejemplo de ese proceso. El texto de Chandler que estudia el proceso y lo caracteriza como el primer gran negocio en la formación de la nación estadounidense es claro, destacando que los ferrocarriles fueron las primeras empresas financiadas por las instituciones financieras que conocemos como bancos de inversión (Chandler, 1996*a*: 91).

El proceso de centralización del capital, que considera un crecimiento de las corporaciones por medio de fusiones y adquisiciones y su vinculación con el sistema bancario en la parte final del siglo XIX y comienzos del XX para el caso de la economía de Estados Unidos es puesto en relieve por Chandler:

> Antes de 1900, los grandes bancos de inversión que iban a desempeñar un importante papel en la financiación de las fusiones industriales en la época del cambio de siglo y en la subsiguiente racionalización de medios productivos y personal —entidades como J.P. Morgan, Kuhn Loeb, Lee Higginson, Kidder Peabody y Winslow Lanier—, se concentraron en la financiación de los ferrocarriles. Actuaron como conductos para el flujo de capital europeo que contribuyó a la financiación del sistema ferroviario americano [*sic*] (así como del telégrafo y del teléfono). Antes de que se produjera el movimiento de fusiones de la época del cambio de siglo, casi todos los valores negociados en la Bolsa de Nue-

va York eran de los ferrocarriles y de las empresas estrechamente vinculadas a ellos [Chandler, 1996*a*: 91-92].

Vinculado al ferrocarril se desarrollan otras actividades manufactureras que constituyen nuevas ramas de la producción, funcionando pronto a una gran escala. También progresa la producción en serie de maquinaria ligera. Máquinas de coser, maquinaria agrícola. En la época igualmente se avanza en las industrias de material eléctrico, construyéndose en un plazo relativamente corto grandes plantas. Para 1892, producto de una fusión se constituyó la General Electric Company. En Europa se dan procesos semejantes, destacando la constitución de las firmas Siemens & Halke y Allgemeine Elektricitäts Gesellschaft (AEG). En la química, en los metales y otras industrias se opera pronto por medio de grandes plantas (Chandler, 1996*a*: 100-112). Como lo destacó líneas arriba, el método de las fusiones y adquisiciones se impone de manera notable.

> El crecimiento por medio de fusiones y adquisiciones (la respuesta a la creciente competencia), bien fuera para controlar precio y producción o bien para centralizar y racionalizar las operaciones al estilo de la Standard Oil, se difundió progresivamente durante las dos últimas décadas del XIX [Chandler, 1996*a*: 118].

Años después, las fusiones continuaron, involucrando a firmas que con otras actividades y formas de organización perviven hasta la fecha; a la vez que aparecen empresas en nuevas actividades industriales que pronto operan con base en grandes plantas y en algunas de ellas la internacionalización es una acción llevada a cabo en un corto tiempo. Por ejemplo, IBM nació en 1911 con el nombre de Compututing-Tabulating-Recording Company (CTR) resultado de la fusión de varias compañías. «CTR fabricó y vendió una amplia gama de maquinaria, desde escalas comerciales y sistemas para control de empleados industriales hasta cortadoras automatizadas de carne y queso. Además, fabricaban tabuladores y equipos para la gestión de tarjetas perforadas, que serían un elemento clave de los futuros computadores» (Vidal, 2016: 25-26). La firma creció de forma notable y a mediados de la década de los veinte, en 1925 adoptó el nombre de International Business Machines (IBM), con el que se conoce hasta el presente. En esos años concentró «...sus actividades en la fabricación de equipos que serían clave para el posterior desa-

rrollo de computadores» (Vidal, 2016: 26). En el presente la firma continúa operando, pero con un perfil de negocios ampliamente modificado. Hace años vendió su división de computadoras personales y *notebooks* a la empresa china Lenovo, concentrándose en servicios de informática, sistemas, infraestructura para redes y otros servicios que enlazan el mundo de la comunicación digital y a las empresas en esa materia. Cambio, manteniendo las grandes inversiones y actuando en nuevas áreas de competencia es otro de los signos del desarrollo de algunas grandes empresas.

GE es otro ejemplo semejante. Como destacó líneas antes, la firma se funda en 1892 producto de una fusión. En los años siguientes tiene un importante crecimiento que en parte es posible por algunas nuevas fusiones. «En 1911 formó su división de equipos de iluminación en Nela Park, en Est Cleveland, Ohio. En 1919 fundó Radio Corporation of America (RCA). Años después, en 1930, RCA se separó constituyéndose en una importante empresa manufacturera» (Vidal, 2016: 26). En los años cuarenta GE avanzó a un nuevo campo de negocios la fabricación de motores para avión. RCA también modificó su perfil de inversiones. Como en el caso de IBM, a la fecha ambas empresas tienen condiciones de operación muy diferentes, manteniendo un peso relevante en las actividades en que participan en el ámbito de la economía internacional.

La industria automotriz es otro ejemplo de organización de la actividad con base en grandes empresas. Se agrega que es una industria relativamente nueva que pronto —desde los años veinte del siglo pasado— opera a partir de grandes empresas con una dimensión internacional. GM adquirió en 1925 Vauxhall, fabricante de camiones y coches de tamaño mediano con matriz en el Reino Unido. Poco después, en 1929 compró Adam Opel, el mayor fabricante en esos años de automóviles en Alemania. Desde esa época GM comenzó a tener plantas de montaje en gran cantidad de países, incluyendo algunos países de Asia, África y Oceanía, en varios casos producto de adquisiciones y otros acuerdos que implicaban compartir inversiones. Ford también avanza en inversiones en el exterior, con la diferencia de realizarlas de manera directa, sin adquisiciones. En los años treinta la firma cuenta con plantas en varios países europeos, en América Latina, en Canadá, Australia, India, Unión Sudafricana y Japón. El peso de ambas empresas en la economía mundial se mantiene

aún en el contexto de la gran depresión. Un ejemplo de ello es que hacia el final de la década de los veinte del siglo pasado todos los coches construidos en Japón, excepto 350, fueron ensamblados por Ford y GM. Un peso notable en los mercados mundiales que les eximía de concertar acuerdo alguno sobre reparto de mercados (Chandler, 1996*a*: 330-337). Otras grandes empresas avanzan en esos años y con mayor fuerza durante la Segunda Guerra Mundial. Lo característico es la constitución en plazos breves de grandes empresas en las nuevas actividades y el mantenimiento de firmas con esas dimensiones en otras actividades. Las transformaciones continuaron en los años de posguerra, apareciendo nuevas industrias y modificándose en gran dimensión las existentes.

Como a finales del XIX y en la primera parte del siglo XX los diversos países capitalistas conocieron una nueva y diversa organización por rama de las actividades productivas. Los cambios en las ramas económicas consideraban nuevos elementos técnicos, pero lo determinante eran las esferas de competencia que se constituían. Son espacios homogéneos de competencia en el que las empresas participantes establecen los medios para alcanzar ciertos niveles de beneficios, organizadas a partir de empresas líderes (Vidal, 1985). Las empresas líderes son determinantes en la formación de precios. Las relaciones entre las compañías son relaciones jerárquicas que en su constitución consideran el poder diverso y distinto entre ellas y por tanto establecen las reglas sociales para el reparto de los beneficios (Perroux, 1991, parte I: 67-155). Grandes empresas son expresión sustantiva del capitalismo y su actuar es un punto constitutivo de las relaciones de poder en esas economías, en las economías monetarias de producción. El punto que importa destacar para los propósitos del texto es que la operación de un capitalismo o de muchos países capitalistas con base en grandes empresas es lo característico desde finales del siglo XIX. En los nuevos países capitalistas o en las nuevas ramas económicas que se van creando la presencia de grandes empresas es un dato que en un tiempo relativamente corto se presenta y define las formas de la acumulación de capital, el crecimiento económico y elementos iniciales de las relaciones de poder.

Tanto la multiplicación de las empresas, como la constitución de nuevas actividades organizadas a partir de empresas y el avance de las firmas a actividades que no eran objeto de la acumu-

lación son parte de la acumulación de capital. Conforme avanza el capitalismo crece la concentración del capital y al mismo tiempo algunos capitales se desgajan o separan. Sin embargo el movimiento no se agota en este crecimiento, a la vez los capitales en operación se agregan, se suman, hay «...la atracción de unos capitales por otros» (Marx, 1959*a*: 530), el capital adquiere grandes proporciones. Es una verdadera centralización del capital que junto a la concentración constituyen un proceso monótono en estas sociedades. Marx observa que conforme se desarrolla «...el régimen capitalista de producción, *aumenta el volumen mínimo del capital individual necesario* para explotar un negocio en condiciones normales» (Marx, 1959*a*: 530). Algunos capitales suman a otros, realizan adquisiciones. Pero también varios entran al camino de la quiebra. Y otros más deben plantearse que para permanecer es imprescindible aumentar la escala y las nuevas actividades económicas organizadas bajo formas capitalistas de producción en plazos breves aumentan los montos mínimos de capital para desarrollar un negocio. En ese proceso el crédito es una fuerza positiva. Marx apunta que el avance del capitalismo implica economías organizadas a partir de grandes empresas:

> A la par que la producción y la acumulación capitalistas, y en idénticas proporciones, se desarrollan la concurrencia y el crédito, las dos palancas más poderosas de centralización de capital. Además, los progresos de la acumulación aumentan la materia centralizable, es decir, los capitales individuales, mientras que la expansión de la producción capitalista, crea de una parte, la necesidad social, y de otra, los medios técnicos de esas gigantescas empresas industriales cuya viabilidad exige una previa centralización de capital [Marx, 1959*a*: 530].

Como destacó líneas antes, en condiciones de crecimiento el avance del capitalismo implica concentración y centralización del capital. Lo mismo sucede en los períodos de crisis de larga duración o estructurales, cuando hay una notable mutación en la organización del capital, incluso cobrando fuerza la centralización de los muchos capitales. La concentración y la centralización implican generación de nuevas áreas o espacios de la acumulación y por tanto expansión de la economía monetaria de producción. Ello es un elemento de análisis relevante para entender las transformaciones del capitalismo en los veinte a trein-

ta años recientes. El avance del capitalismo es avance de las esferas de producción en condiciones de producción capitalista. Se sujetan a esas condiciones ramas laborales, actividades que no operaban bajo esas circunstancias y se generan nuevas actividades. Marx señala:

> El modo de producción capitalista conquista sin cesar los ramos laborales que todavía no estaban sujetos a su control, o que sólo lo estaban esporádicamente, o sólo formalmente. Además en su suelo prosperan nuevos ramos de trabajo que le pertenecen desde los primeros momentos [Marx, 1988: 781].

En las décadas previas hay un notable proceso de centralización del capital. Las fusiones y adquisiciones han crecido de manera significativa modificando de forma importante la composición rama a rama del capitalismo y las empresas que encabezan cada esfera de producción. Antes, en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial hasta comienzos de la década de los años setenta, también avanzó la concentración y centralización del capital, pero en condiciones de crecimiento estable. En medio de innovaciones tecnológicas se establecieron nuevas industrias, pero también se transformaron las existentes. Chandler concluye que en ese proceso se da un cambio en las economías de escala y diversificación entre las empresas, «...reduciendo a menudo la escala eficiente mínima y aumentando al propio tiempo las oportunidades para la explotación de las economías de diversificación» (Chandler, 1996*b*:1000). Todo organizado desde grandes corporaciones con un sólido brazo financiero.

En las décadas previas las fusiones y adquisiciones, incluidas las transfronterizas han transformado radicalmente el panorama. Pero también se presentan nuevas industrias que en un plazo muy breve operan como grandes firmas, con notables episodios de centralización del capital (Vidal, 2004: 188-195). La informática se despliega en nuevas industrias, pero también impacta al conjunto de las economías. Modifica industrias tan diversas como la automotriz y las comunicaciones, incluida la prensa. Es un elemento clave en el desarrollo de la industria de aparatos y equipos para uso médico; pero también está transformado los procesos de comercialización y venta de mercancías al menudeo. Hay otros cambios que le dan contenido distinto al operar de las grandes firmas en la actualidad. La internacionali-

zación en la industria automotriz utilizando plantas de gran industria fue un hecho casi al mismo tiempo que se establece esta industria. En el presente y desde hace pocos lustros la diferencia es: «Fabricar autos con partes producidas en diversos países que se venden en más de uno» (Vidal, 2016: 28). Las firmas cuentan con divisiones financieras que participan en el proceso, incluso financiando las ventas al menudeo. Todas las transformaciones se están dando con fusiones y adquisiciones particularmente significativas en la banca y las compañías de las finanzas. La centralización del capital tiene en el ámbito de las finanzas un espacio sobresaliente, monetizando de formas nuevas muchos ámbitos de la vida social. El propio salario de los trabajadores y sus viviendas hacen parte de la economía monetaria y son atrapados en diversas redes y relaciones que generan beneficios para un reducido grupo de grandes financieros. Como Marx lo advierte: la producción capitalista conquista sin cesar los ramos laborales, avanza monetiza todas las relaciones sociales.

5. **Conclusión**

Dinero, crédito y grandes empresas son tres categorías relevantes en el análisis de Marx, que tienen pertinencia para explicar el comportamiento del capitalismo en nuestro tiempo. En Marx el dinero es creación humana desposeída de valor como producto. Su generalización sucede cuando es posible que se transforme en capital. Es el capital lo que universaliza al dinero y en el mismo proceso se da una ampliación del crédito. Letras de cambio, pagarés son formas del crédito que funcionan como dinero. Todo dinero es deuda que se salda por la mediación estatal y se universalizó por la propiedad capitalista.

La monetización de las relaciones sociales y la propia universalización del dinero es posible cuando domina la propiedad capitalista en la producción. Lo que Marx comprueba es que la propiedad capitalista es algo totalmente diferente a la propiedad basada en el trabajo propio. La denominada pequeña propiedad fruto de la relación entre el propietario y los resultados de su actividad tan destacada en cierta teoría económica nada tiene que ver con el capitalismo. En el texto se presenta el análisis sobre la situación en las colonias capitalistas cuyo avance es posible por la destrucción de la pequeña propiedad individual.

Más contundente es el hecho de la consolidación del capitalismo a partir de la constitución de empresas que no funcionan a partir del trabajo personal y la apropiación de los frutos de esa actividad.

En plazos relativamente breves, las economías que conocen el dominio del capital avanzan con procesos de concentración y centralización relevantes. Desde mediados del siglo XIX el capitalismo se va estableciendo en diversos países y espacios de Europa y de América a partir de empresas fundadas en el trabajo asalariado, en condiciones en que la competencia es un medio de eliminar a otras compañías. Pronto la disputa se da entre los propios capitales y los procesos de centralización aparecen e impulsan al capitalismo, contando con el soporte del crédito.

Marx destaca el papel del crédito como elemento clave de la centralización del capital y del crédito bancario como su expresión más desarrollada. El avance del capitalismo implica concentración y centralización del capital. Ello se presenta en la dinámica de las actividades económicas de tal forma que incluso las nuevas ramas productivas en plazos breves tienen significativos procesos de centralización y operan a partir del dominio de las grandes empresas. El capitalismo conquista ramos laborales o actividades sociales y las someta a su lógica, lo que implica el dominio de grandes empresas. Al hacerlo monetiza las relaciones sociales y utiliza todos los medios del crédito para alcanzar los mayores beneficios. Esa dinámica de crecimiento la observó y analizó Marx y hasta la fecha es consustancial al desempeño del capital.

Bibliografía

ARICÓ, José (1975): «Presentación», en K. Marx, *El Capital. Libro I, capítulo VI (inédito)*, 5ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, pp. VII-XI.

CHANDLER, Alfred D. (1996*a*): *Escala y diversificación. La dinámica del capitalismo industrial, T. I.* Trad. Jordi Pascual. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

— (1996*b*): *Escala y diversificación. La dinámica del capitalismo industrial, T. II.* Trad. Jordi Pascual. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

DILLARD, Dudley (1980): «A Monetary Theory of Production: Keynes and the Institutionalists», *Journal of Economic Issues*, vol. 14, nº 2, junio, pp. 255-273.

Engels, Friedrich (1959): «La Bolsa. Observaciones complementarias al tomo III de *El Capital*», en C. Marx, *El Capital. T. III*, 2ª ed. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 40-42.

Hobsbawm, Eric (1997): *La era de la revolución, 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica.

— (1998): *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica.

Marcel, Bruno y Jacques Taieb (2010): *Les Grandes Crises 1873-1929-1973-2008?*, 9ª ed. París: Armand Colin.

Marx, Karl (1959*a*): *El Capital. Tomo I*, 2ª ed., trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

— (1959*b*): *El Capital. Tomo III*, 2ª ed., trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

— (1974): *Cuadernos de París*, trad. Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Editorial Era.

— (1975*a*): *El Capital. Libro I, capítulo VI (inédito)*, 5ª ed., trad. Pedro Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (1975*b*): *El Capital. Tomo I, vol. 1*, 1ª ed., trad. y ed. Pedro Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (1988): *El Capital. Tomo I, vol. 3*, 2ª ed., trad. y ed. Pedro Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2003): *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Perroux, François ([1969] 1991): *L'Économie du XXᵉ Siècle*, 3ª ed. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Vidal, Gregorio (1985): «Reproducción, ganancia y formación de precios», en D. Cataife, G. de Bernis, B. Fine, G. Vidal y otros, *La fase actual del capitalismo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana y Editorial Nuestro Tiempo, pp. 146-182.

— (2004): «Empresas transnacionales, fusiones e inversión», en E. Correa y A. Girón (coords.), *Economía financiera contemporánea. T. II*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa Editor, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 173-206.

— (2016): «Estados Unidos: Economía, manufactura y ganancia financiera», en G. Vidal (coord.), *La economía mundial y los procesos de integración y regionalización*, Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa Editor y UAM, pp. 19-40.

Wray, Randall (2015): *Teoría Monetaria Moderna*, trad. Carlos García Hernández. Madrid: Lola Books.

UNA CIERTA DERIVA DE MARX: ENTRE LA MONEDA Y LA PALABRA

Marcos Alegría Polo
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

En esencia, mi propósito en este trabajo consiste en explorar una «improbable coincidencia» entre el Marx que reflexiona sobre la moneda y un John Austin que intenta explicar por qué sería preferible, si bien no del todo preciso, caracterizar ciertos actos como el hecho de decir algunas palabras. Una coincidencia improbable, pero no del todo arbitraria; en última instancia, podría justificarse diciendo que, tanto la tematización marxista de la moneda como la que ofrece Austin de la palabra, se articulan como reflexiones sobre lo que pasa con valores que hacen cuerpo con un *token*. No me interesa, empero, comprometerme con la idea de que habría algún tipo de conexión intrínseca o sistemática entre los planteamientos. Aunque creo que ello puede ser el caso y que desarrollarlo sería fructífero, lo único que pretendo sostener aquí es que algo de lo que surge en el curso de la reflexión monetaria de Marx puede ser mejor entendido a la luz de algunas proposiciones de Austin.

Ese *algo* tiene que ver con la irrupción del tiempo y el movimiento, específicamente, con el hecho de que dicha irrupción da lugar a una serie de efectos que no son del todo coherentes con la teoría del valor-trabajo. En general, el discurso marxista tendería a conciliarlos encuadrando estos efectos bajo la especie de la ilusión y la deformación. Pero hay algo fundamentalmente incómodo sobre esta posición. A saber, el hecho de que se mantendría demasiado cerca de algunas de las posiciones más clásicas —y aún vigentes— de la economía política; para decirlo rápidamente, demasiado cerca de la noción de que el sistema monetario es sólo un reflejo accidental, un epifenómeno del sistema de la producción que puede ser puesto entre paréntesis sin ma-

yor dificultad ni consecuencia.[1] En este sentido, lo que Austin vendría a aportar es ante todo un cuadro más adecuado, un espacio donde se podría intentar medir las consecuencias de los efectos que suscita el factor tiempo-movimiento, más allá de la idea de una simple deformación. Eventualmente, ello podría empezar a desplazar los alcances de una perspectiva marxista o marxiana sobre lo que pasa, y lo que puede hacerse, en el contexto de una economía financiera como la nuestra.

1. La onza de oro

Ahora bien, la mayoría de los argumentos que me van a interesar tienen que ver con la circulación y la moneda; en esa medida, su protagonista tenderá a ser siempre una onza de oro. De acuerdo con el propio Marx, esta elección es meramente pragmática; si va a hablar siempre del oro para pensar las funciones del dinero, es sólo por comodidad, e incluso, por mor de la simplicidad. Cabría preguntarse, con todo, ¿por qué Marx se encontraría tan cómodo con esta figura? La respuesta corta sería que en el momento que se propone hablar sobre la circulación, Marx asume que ha despejado ya el «enigma de la moneda»; que la realidad que habita detrás de «la magia del dinero» ha sido explicitada y la retórica del oro ya no presenta ningún peligro. En suma, que al proceder de esta manera no incurre en el riesgo de introducir algún tipo de alusión o remanente metalista. Habría que considerar, empero, que aún si esto es así, podría haber algo más en juego. Podría ser el caso que si Marx opta por la retórica del oro es también porque cree que algo puede ser ganado con ello. Porque entiende que una vez despejada la ilusión de una sustancia intrínsecamente valiosa, el oro puede servir de figura para otra cosa; a saber, para la verdadera sustancia del valor. Se trataría entonces de intentar mantener la escena de la circulación firmemente arraigada en la escena primitiva de la doble

1. Si bien Marx se encuentra incómodamente cerca de esta proposición clásica, su reflexión está muy lejos de atenerse a ella complacientemente. En una perspectiva distinta a la que aquí se ensaya, ello ha sido uno de los temas fundamentales del trabajo de Suzanne Brunhoff (1967, 1971). Retomándolo, Martha Campbell (2007) ha mostrado hasta qué punto ello exige repensar, no sólo la relación de Marx con autores como Ricardo, sino el alcance de su reflexión monetaria tal como se desarrolla en *El Capital*.

existencia de la mercancía y, consecuentemente, en el modo en que ahí se habrá explicado la verdadera naturaleza del valor.

Esto es coherente, en principio, con el modo en que Marx defiende los privilegios del oro. En efecto, él nunca renuncia a justificar que el oro en particular, y los metales preciosos en general, sean las mercancías que usualmente asumen el papel de dinero. Su justificación, empero, se encuadra siempre en una caracterización funcional. *A priori*, no hay nada que impida que cualquier otra mercancía asuma las funciones del dinero; si éstas recaen normalmente en el oro y la plata es sólo por cuanto su «naturaleza» resulta más adecuada, o propicia, para representar una encarnación específica del tiempo de trabajo y su función de equivalente general. Marx aduce varias razones, pero lo fundamental reside en esto: el hecho de que su materialidad se presta bien a representar diferencias puramente cuantitativas. Esto es así —se supone— porque siempre puede decirse que las piezas de oro son cualitativamente indiferentes, y por consiguiente, la única propiedad que realmente acusa cualquier pieza de oro es una determinación cuantitativa.[2] Lo que interesa a Marx de todo esto es el hecho de que entonces, todo sucedería como si una pieza de oro no fuera, a efectos prácticos, sino una determinación cuantitativa de oro-general. No es del todo cierto, pues ciertamente existen distintas calidades de oro, pero se acerca lo suficiente; en parte, quizá, por efecto de esas «propiedades estéticas» que Marx no deja de mencionar,[3] de toda esa retórica que nos predispone a ver en el oro una suerte de éter lumínico hecho cosa y nos facilita, en consecuencia, la pantomima que supone hacer como si la cosa-oro se identificase, sin resto, con la idea

2. El motivo esencial de esta defensa de los metales preciosos se mantiene inalterado, desde los manuscritos que preparaban el texto de lo que sería la *Contribución* (Marx, [1859] 1980: 217 ss.), hasta *El Capital* (Marx, [1867] 2011: 109), donde se enuncia con la convicción de lo que sería, prácticamente, una verdad autoevidente.

3. En los manuscritos que preparaban la *Contribución* Marx escribe: «Deben ponerse de relieve, en conclusión, como uno de los elementos fundamentales, las *propiedades estéticas* del oro y la plata, que los convierten en representaciones inmediatas de la opulencia del ornamento, de la ostentación, de las necesidades naturales de endomingarse, de la riqueza en tanto tal. Colores esplendentes, maleabilidad [...] como también la [capacidad] de poder ser puestas al servicio de la glorificación de los demás objetos. El oro y la plata se presentan, hasta cierto punto, como una luz corpórea, extraída del mundo subterráneo» ([1859] 1980: 222).

general de oro abstracto, como si cada pieza, cada ejemplar de oro concreto, no fuese sino la actualización material de cierto *quantum* de algún carácter ideal-general. Esto es central, pues, en esa medida, el oro estaría poniendo en escena, efectiva y materialmente, aunque no sin ciertas imperfecciones, la sustancia de su existencia como valor de cambio: se encontraría representando, no sólo en un sentido teórico-formal, sino de un modo asequible y concreto, la idea de una relación cuantitativa de intercambiabilidad.

> [...] el valor de cambio aparece como una *relación cuantitativa*, según la cual los valores de uso resultan intercambiables entre sí. En tal relación constituyen la misma magnitud de cambio. De este modo, un volumen de Propercío y ocho onzas de rapé pueden ser el mismo valor de cambio, a pesar de los dispares valores de uso del rapé y la elegía. En cuanto valor de cambio, un valor de uso tiene exactamente el mismo valor que otro, con tal de que **guarde** la proporción correcta [Marx, (1859) 1980: 10, negritas mías].

De un modo simple y económico, este pasaje ya alberga el motivo central de todo el discurso marxista sobre el valor. Un discurso que se organiza en torno a dos topos, o mejor, en torno de un doble tropo. Por un lado, la noción de que las cosas que entran en la esfera del intercambio son, en sí mismas y por principio, irreductiblemente distintas; cosas que, si se las mira con cuidado, resulta absurdo comparar. Por el otro, la noción complementaria de que, si han de intercambiarse, las cosas deben equipararse y, eventualmente, juzgarse equivalentes.

Los ejemplos de Marx siempre parecen estar orientados a enfatizar el primer punto: en el pasaje que se acaba de citar, por ejemplo, el efecto se logra contraponiendo el disfrute de un vicio mundano (el rapé), con el prestigio de un gusto refinado como lo es la poesía lírica. Unas líneas más abajo, Marx dobla la puesta cuando compara la magnificencia de un palacio con la simpleza de un bote de betún. Este segundo ejemplo, sin embargo, es quizá más efectivo por cuanto, en adición a la discrepancia rampante, empieza a indicarnos cómo se ha de resolver la paradoja. Si el bote de betún y el palacio nos parecen inconmensurables, no es sólo en razón de su naturaleza enteramente distinta, sino por cuanto se los contrapone en una relación uno a uno. La equiparación que exige el intercambio es —como ya se adelan-

taba—, una cuestión de proporción. Si deseásemos obtener un palacio a cambio de betún, habría que ver cuánto betún podría llegar a ser proporcional a un palacio; se trataría, ciertamente, de una cantidad considerable, pero nada impide arribar a un número, un número determinado que, de convenirse proporcional, nos permitiría cambiar betún por palacios (o viceversa). En rigor, no hay nada fundamentalmente nuevo en este razonamiento. Básicamente, es lo mismo que decir que cuando pensamos una relación de intercambiabilidad, pensamos en una relación entre cantidades determinadas. Lo que interesa a Marx, empero, no es *per se* el hecho de que cinco camas pudiesen cambiarse por una casa, sino lo que esta puesta en relación, en tanto que cuantificación proporcional, implica. La exposición es más clara en *El Capital*. Comentando a Aristóteles, Marx señala ahí que ésta no implica nada más decantar una proporción, al mismo tiempo, implica «el hecho de que la casa se *equipare cualitativamente* al lecho, [pues] sin tal igualdad de esencias no se podría establecer una relación reciproca, como magnitudes conmensurables, entre esas cosas que para nuestros sentidos son diferentes» (Marx, [1867] 2011: 73). El punto de Marx es doble. Consiste en establecer, no sólo que la cuantificación proporcional, en tanto que conmensurabilidad, exige una igualación cualitativa, sino que dicha «igualación no puede ser sino algo extraño a la verdadera naturaleza de las cosas» (Marx, [1867] 2011: 73). Tal sería, de hecho, la conclusión del propio Aristóteles, una conclusión que —de acuerdo con Marx— malogra su análisis por cuanto, careciendo del concepto de valor, le conduce a juzgar el procedimiento como una argucia arbitraría. Marx mismo, sin embargo, se encuentra en una posición de ventaja, y percibiendo una diferencia entre que algo sea igual y valga igual, resulta capaz de postular que: «contrapuesta al lecho, la casa representa *un algo igual*, en la medida en que esto representa en ambos —casa y lecho— algo que es efectivamente *igual*» (Marx, [1867] 2011: 73). Dicho de otra manera, Marx puede establecer en el valor una tercera posición que actuará como punto de referencia, un plano común donde la discrepancia pueda expresarse unívocamente y por lo tanto, en la intermediación de aquello que representa sus diferencias igualmente, reducirse a una igualdad proporcional. Más aún, Marx está ya en condición de afirmar cuál sería este plano común donde casas, lechos, betún y palacios pueden ponerse en un pie de igualdad:

> El tiempo de trabajo materializado en los valores de uso de las mercancías es asimismo la sustancia que las convierte en valores de cambio, y por consiguiente en mercancías, y es como mide su magnitud de valor determinada. Las cantidades correlativas de diferentes valores de uso en los cuales se materializa **el mismo tiempo** de trabajo, son equivalentes, o todos los valores de uso son **equivalentes** en **las proporciones** en las cuales contienen el mismo tiempo de trabajo invertido, materializado. En cuanto valor de cambio, todas las mercancías son sólo **medidas determinadas** *de tiempo de trabajo coagulado* [Marx, (1859) 1980: 12, negritas mías].

Evidentemente, el acento se pone siempre en la proposición de que el trabajo es la sustancia del valor. Lo que me interesa, empero, antecede a esta proposición sustantiva: se limita al hecho de que Marx concibe la función-valor como la orientación mediante la cual cosas irreductiblemente distintas son consideradas en términos de la misma cosa. Por lo tanto, como la posibilidad de que sus diferencias cualitativas sean reducidas a discrepancias meramente cuantitativas; nada más que magnitudes disimiles de un elemento común, en el cual y por intermediación del cual, se hace posible intercambiarlas en una proporción bien determinada: aquélla en la que resulten ser la misma medida de lo mismo.

Más allá del contenido especifico de la teoría del valor-trabajo —y sin aventurarme en una discusión de sus méritos y problemas en la versión específicamente marxista—, quisiera llamar la atención sobre el modo en que ésta se estructura, sobre su arquitectónica terciaría o tercerizante, y lo que ésta implica en tanto que «estrategia» para teorizar el valor. Se trataría entonces de advertir que, independiente de qué se determine la sustancia del valor, la concepción de valor que Marx elabora es, ante todo, el concepto de una igualdad en la diferencia. En este sentido, toda su apuesta se juega en la premisa de que lo diferente ha de resultar igual en su relación a un tercero. Lo cual no sólo quiere decir que todo valor se concibe como un efecto de equivalencia, sino que todo intercambio se presume, formalmente, una operación suma cero. Esta doble inyunción es lo que trasciende en esas series de ecuaciones que Marx suele desplegar en el análisis de la mercancía. Primero, en el hecho de que lo importante ahí no son tanto los binomios que se articulan, sino la posibilidad de su puesta en serie, en la medida en que indica

la existencia de un eje invisible que organiza la serie como totalidad y permite que cada miembro se refleje, no sólo en su par asociado, sino, por intermedio de éste, en cualquier otro miembro de la serie, siempre que se guarde la proporción adecuada —esto es, siempre que se mantenga en su lugar dentro de la serie—. Segundo, en el modo en que el pasaje de la relación bilateral a la serialización es lo que, de acuerdo con Marx, lo autoriza a concluir que «no es el intercambio el que regula la magnitud de valor de la mercancía, sino a la inversa, la magnitud de valor de la mercancía la que rige sus relaciones de intercambio» (Marx, [1867] 2011: 78).

El valor *qua* equivalencia es pues el valor *qua* reflexividad; o mejor, como simetría reflexiva que sistematiza las diferencias entre mercancías ofreciendo (o imponiendo) una orientación común. Ahora bien, el oro no es aquello que hace conmensurables a las mercancías; no concentra en sí esta sustancia de su valor. Marx se cuida de enfatizarlo siempre. Pero es un sustituto conveniente en la medida en que puede reproducir, satisfactoria, si no exactamente, la operación que le es propia. En la medida en que haciéndose pasar por un medio cualitativamente neutro, no sólo permite consignar las diferencias entre mercancías, unívocamente, como diferencias cuantitativas, sino —y esto es lo más importante— en la medida en que facilita que estas diferencias se construyan como identidades proporcionales. Su superficie reflectante nos facilita e incluso sugiere la figura; a lo cual no habría que dejar de agregar que, mientras comerciemos en oro, es un tanto más fácil recordar —aun si no tiene nada que ver con el oro mismo— que si algo vale, no es porque se intercambie, sino que si se intercambia, es en la medida precisa en (la) que vale.

2. **El circulante**

Así, reteniendo la figura del oro en el análisis de la circulación, Marx se daría a sí mismo un *souvenir*, un modo de recordar y mantener a la mano el hecho fundamental de que el intercambio efectivo de las mercancías habrá de ser una función de su intercambiabilidad, tal como se determina en la sistematicidad de sus equivalencias. Es preciso recordarlo, pero no podemos atenernos a ello; pensar en términos de intercambiabilidad nos retiene en una figura estática e ideal: la serie infinita de las equi-

valencias entre mercancías. Para ir más lejos es preciso considerar la forma efectiva del intercambio, el modo en que el valor se hace concreto en el cambio de una mercancía por otra. Es preciso, pues, considerar el proceso de la circulación. Marx, es bien sabido, analiza este proceso como la unidad de dos movimientos: la venta y la compra. El intercambio de mercancías es el proceso de vender algo para comprar otra cosa. No me voy a detener en esto, pero es preciso recordar que, para Marx, constituiría un error pensar el intercambio de mercancías como una forma expandida o derivada del trueque.[4] Dada la naturaleza del trabajo en el régimen capitalista y de la mercancía misma, su intercambio tiene que ser siempre un vender para comprar: la unidad de dos movimientos que sólo se hace posible por la intermediación del dinero.[5] En este papel de intermediario, dice Marx, el dinero aparece siempre, en primera instancia, como *medio de compra*. Esto es, como la mediación que hace posible que la venta de una mercancía se traduzca (o concrete) en la compra de otra. Dicha mediación opera como un movimiento del propio intermediario; en el vender para comprar, la unidad se logra en la medida en que el dinero se mueve en sentido opuesto a las mercancías. Marx dice: «el movimiento formal de una mercancía, [...] o el movimiento

---

4. Esto se advierte ya en la *Contribución* (Marx, [1859] 1980: 34-35 y 86), pero el punto se expresa de manera más clara y enfática en *El Capital* (Marx, [1867] 2011: 127-138). Por ejemplo, cuando para rematar su crítica de la Ley Say, Marx afirma categóricamente: «Nadie puede vender sin que otro compre. Pero nadie necesita comprar inmediatamente por el solo hecho de haber vendido. La circulación derriba las barreras temporales, locales e individuales opuestas al intercambio de productos, y lo hace precisamente porque *escinde*, en la *antítesis* de venta y compra, la *identidad directa* existente aquí entre enajenar el producto del trabajo propio y adquirir el producto del trabajo ajeno» ([1867] 2011: 138). Es difícil sobrestimar el alcance de este diferendo para con la economía política clásica. La premisa del truque como forma seminal y paradigmática de los intercambios económicos es uno de sus axiomas constitutivos. Un axioma que no sólo se tambalea en términos teóricos, sino que tal y como David Graeber (2011) ha enfatizado, carece de todo sustento histórico o antropológico. Es una pista que aquí no puede ser seguida, pero sería interesante intentar ligar la crítica marxista de la primicia del truque con el argumento de Graeber sobre el papel constitutivo de la deuda en el surgimiento del dinero y su carácter primordialmente virtual.

5. En *El Capital*, Marx escribe: «Esa cristalización que es el dinero constituye un producto *necesario* del proceso de intercambio, en el cual se equiparan de manera efectiva y recíproca los diversos productos del trabajo y por consiguiente se transforman realmente en mercancías» ([1867] 2011: 106).

de la metamorfosis global de la mercancía, se presenta, pues, como el **movimiento externo** de la misma pieza de dinero que cambia de lugar dos veces con dos mercancías diferentes» (Marx, [1859] 1980: 86, negritas mías). Y más adelante:

> En cuanto medio de circulación [el dinero] tiene su propia circulación. Por ello, el **movimiento formal** de las mercancías en proceso aparece como su propio movimiento [el del dinero], intermediario del intercambio de las mercancías, **inmóviles por sí mismas**. Por consiguiente, el movimiento del proceso circulatorio de las mercancías se manifiesta en el movimiento del dinero en cuanto medio de circulación, es decir, *en la circulación del dinero* [Marx, (1859) 1980: 88, negritas mías].

Las mercancías no se mueven. Esto es lo que me interesa. Su metamorfosis, la transmutación de una mercancía en otra es una operación puramente formal. En esa medida, se mantiene dentro de los límites de la ecuación de su identidad proporcional. Las mercancías guardan su proporción y lo que se desplaza es otra cosa; es una pieza de dinero, en principio, la misma pieza,[6] que cambia de lugar con la mercancía no una, sino dos veces. Éste es un movimiento meramente externo: el dinero cambia de lugar con la mercancía, por así decirlo, con el solo propósito de guardárselo; únicamente para poder cedérselo de nuevo y asegurarse que la mercancía, aunque sea otra, ocupe exactamente el mismo lugar; para que, aunque se trate de otra cosa, no pueda tener lugar sino la misma magnitud de valor.

Hasta aquí todo va bien. El dinero se desplaza, y en ese movimiento meramente externo y provisional, permite que las mercancías se intercambien sin cambiar de lugar; sin tener que asumir otro lugar que el de su proporción exacta. El problema adviene cuando se empieza a ver qué pasa con el dinero cuando, moviéndose en lugar de las mercancías, deviene moneda. De acuerdo con Marx, pasan ahí dos cosas.

1°) Se sucede una inflación o sobrepuja de su efectividad. Marx razona que una pieza de oro amonedada no es nada fun-

6. Aquí tenemos una primera forma de la mismidad de la moneda; la mismidad ideal-cuantitativa, la cual supone que no hay individualidad del dinero: me prestas $100 pesos, y si al momento que los regrese, no es exactamente el mismo billete, si en lugar de la efigie de Nezahualcóyotl tiene estampada la imagen de los constituyentes del 17, ello es inconsecuente.

damentalmente distinto que la cantidad de oro que contiene; da lo mismo, por tanto, hablar de un Centenario o de 37,5 g de oro, la diferencia es meramente nominal. Esto es así porque, al final del día, si yo he obtenido un Centenario, será porque he vendido mercancía cuyo valor equivale al de 37,5 g de oro; y lo que yo pueda comprar con ese Centenario, consecuentemente, será una magnitud de valor proporcional a la de los 37,5 g de oro. Sin embargo, cuando se considera no ya el ciclo del intercambio, sino ese *token* que existe en el tiempo y se desplaza en su realización efectiva, habrá de admitirse que la moneda se presta a recorrer más de un ciclo en un lapso de tiempo dado. Suponemos que el plazo es un día y que el número de ciclos que en él recorre son 10. Marx dice: «por muchas vueltas que se le dé a una onza de oro, jamás pesará 10 onzas de oro. Pero aquí, en el proceso de la circulación, una onza *pesa efectivamente* 10 onzas» ([1859] 1980: 95-96, cursivas mías). El punto es relativamente simple: si una moneda recorre diez ciclos, aunque su valor nominal sea de una onza, ésta se habrá intercambiado por mercancía equivalente a diez veces su peso en oro, y en esa medida, una sola onza habrá realizado, efectivamente, el valor de diez. Se sigue de ello que la existencia de la moneda en el ciclo no es igual a la (de la) cantidad de oro que se amoneda; antes bien, la existencia de este volumen discreto será igual a dicha cantidad multiplicada por el número de ciclos que recorra. Tal cosa, de acuerdo con Marx, nos obliga a admitir que «*además* de su existencia real como pieza de oro individual de un peso determinado, la moneda adquiere una existencia ideal derivada de su función» ([1859] 1980: 96, cursivas mías). La clave aquí está en el *además*, en el hecho de que esa existencia ideal es un extra. Tal y como Marx precisa, «la idealización del medio de circulación [...] afecta la existencia funcional de la moneda [...] pero no así la existencia de la pieza de dinero individual» (Marx, [1859] 1980: 96). En otros términos, el oro que circula como moneda *adquiere* más valor, pero no *tiene* más valor. Este *surplus* de efectividad es, por así decirlo, un golpe de efecto; algo que sucede con la moneda, pero que no puede atribuirse a una moneda; similar a lo que Deleuze (1973) llamaba un efecto de posición, este *surplus* es una función de la eventualidad que supone la puesta en movimiento.

2°) La otra cosa que pasa a medida que la moneda se mueve es que pasando de mano en mano, una moneda que de hecho circula irá perdiendo, por efecto de la fricción que impone el movi-

miento, algo de su peso. Así, a medida que su cuerpo metálico se erosiona, ese *surplus* de efectividad se ve acompasado por un déficit de sustancia. Aquí se puede ver otra ventaja de la figura del oro; ateniéndose a ella, Marx está en condición de introducir este punto de un modo muy intuitivo, y sostenerlo citando estudios que demuestran, por ejemplo, como en veinte años pueden desaparecer hasta diecinueve millones de libras por desgaste del circulante metálico. Sin embargo, que una moneda de oro se desgaste a medida que se gasta, es sólo una circunstancia técnica y una imagen propicia para introducir algo más fundamental; lo crucial para el argumento de Marx es poder señalar que «cuanto mayor tiempo circule la moneda [...] o cuanto más animada se torne su circulación en el mismo lapso, tanto más se desprenderá su existencia en cuanto moneda de su existencia en oro y plata» (Marx, [1859] 1980: 97). O bien, como lo dice unas líneas más adelante, advertir que es el propio proceso circulatorio el que, haciendo de su cuerpo la mera apariencia del oro o la plata, convierte a toda moneda en un signo de su sustancia.[7] Como suele suceder, Marx ofrece una fórmula sugestiva y económica para pensar esto: según dice, el cuerpo de la moneda no es entonces nada más que una sombra; un resto degradado y deformado de su materia. Dicho devenir-sombra, me gustaría enfatizarlo, es intrínseco a la circulación; acaece independientemente del cuerpo que asuma el dinero por cuanto es función de ese *surplus* de efectividad que se da con el movimiento; una consecuencia necesaria del hecho de que, no importando que tan sólida y resiliente sea la materia que encarne el valor-trabajo, siempre se quedará corta con respecto a su propia efectividad; siempre y necesariamente menos que el valor que efectivamente proyecta y realiza en la circulación. De tal suerte que lo único que cuenta realmente es ese resto proyectado. Ahora, para el argumento de Marx, el carácter intrínseco de este devenir sombra es importante, pues le permite aseverar que cierta tendencia a la desmaterialización del valor encarnado es un proceso necesario.[8] Y, consecuentemente,

7. El punto que Marx hace aquí ([1859] 1980: 99) se expresa de forma más contundente en *El Capital*: «en la práctica, su función monetaria [de las piezas de oro, plata o cobre] se vuelve enteramente independiente de su peso, *esto es, de su valor*. La existencia monetaria del oro se escinde totalmente de su sustancia de valor» (Marx, [1867] 2011:154, cursivas mías).

8. En el límite, y llevando a Marx más allá de sí mismo, podría argumentarse a partir de esto que toda economía tiende a la financierización.

postular que la sustitución del oro por papel moneda es un resultado, no sólo previsible, sino enteramente coherente (Marx, [1859] 1980: 102 ss.). Finalmente, arguye, el oro amonedado, a pesar de ser oro real, sólo ha funcionado como oro aparente; un símbolo o sucedáneo de sí mismo, y llegado cierto punto, dará lo mismo si ese signo del valor se inscribe en oro o papel.

Es preciso advertir, empero, que aunque Marx no lo diga, este proceso de desmaterialización conoce un límite.[9] En la medida en que todo esto es un efecto de la circulación misma, aun si el soporte del signo es indiferente, aún tiene que haber un soporte, ya que tiene que haber algo que circule; así sea sólo una sombra, debe haber algo concreto, algo que cambie de manos y desplazándose en el tiempo, permita proyectar, como efectivo, el valor. Esta precisión es central para entender por qué, de acuerdo con Marx, en los hechos, «la circulación es sólo la unidad en proceso de la venta y la compra en tanto es, a la vez, el proceso constante de su separación» (Marx, [1859] 1980: 115). Esto es así porque ese cuerpo-sombra de la moneda sólo puede funcionar como medio de circulación, en la medida en que torna concreta cierta irrupción del tiempo en el intercambio. De acuerdo con Marx, en esta forma simple que es el vender para comprar:

> [...] la misma magnitud de valor existe de manera dual: como mercancía en manos del vendedor y como dinero en manos del comprador. [Agregando luego que:] esta existencia simultánea de ambos equivalentes en polos opuestos y su cambio simultáneo de posición [...] supondrá, por su parte, que el vendedor y el comprador sólo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de equivalentes preexistentes [Marx, (1859) 1980: 128].

No es difícil advertir por qué equivalencia y simultaneidad se presuponen mutuamente; sólo en la medida en que los valores se dispongan, y sobre todo se desplacen simultáneamente, puede asegurarse que no se trate sino del mismo valor (preexistente), ya que sólo minimizando el plazo del movimiento a un mínimo podemos salvaguardar la equivalencia preexistente de la sobrepuja que puede darse, con el tiempo, en el movimiento.

---

9. Esto es, en parte, un efecto de la otra mismidad de la moneda, una mismidad efectivo-material que a Marx le gusta señalar refiriendo un pasaje de Dante: «La ley y el peso de esta moneda están muy bien examinadas, pero dime, ¿la tienes en tu bolso?» (Marx, [1867] 2011: 126).

No obstante, habría que ver que esta simultaneidad es suplementaria, que se trata, en realidad, de la sincronización de dos simultaneidades por efecto de un sucedáneo. Me refiero al hecho de que no tiene sentido vender algo a alguien para comprarle, inmediatamente, alguna otra cosa (para ese caso, el trueque es más que suficiente). Vender para comprar sólo tiene sentido si vendo algo a alguien para comprar otra cosa a alguien más, en un tiempo y lugar, quizá mínima, pero necesariamente distinto. Ahora, ello es posible, no a pesar de, sino en razón del cuerpo-sombra que ofrece la moneda; en razón de que, así como puede movilizar un valor que sólo existe en principio en la serie estática de las equivalencias, también puede detenerlo. En ese sentido, el cuerpo-sombra de la moneda no sólo introduce el valor en el tiempo, sino que inscribe un tiempo muerto en el desarrollo de todo intercambio; a saber, el tiempo necesario para que el dinero cambie de manos, no una, sino dos veces. De esta manera, la unidad de venta y compra supone el retraso de la compra con respecto a la venta, y en consecuencia, la disposición de un hiato temporal en el cual —y por efecto del cual— el movimiento de la venta puede proyectarse en el contra-movimiento de la compra. En otros términos, todo valor habrá sido ya un valor a futuro; simplemente, porque la posibilidad de la sincronización es correlativa a un margen de distensión diacrónica.

Se entiende entonces por qué toda venta y compra, por simultáneas que sean, son ya el germen una operación a plazo. Todo se habrá seguido, como una consecuencia necesaria, del juego de sombras que se desencadena con el primer paso de la moneda en el curso de la circulación.

> Así como dentro de la circulación interna el dinero se idealiza, y el simple papel desempeña la función del dinero en cuanto representante del oro, así el mismo proceso confiere al comprador o vendedor que entra en él como mero representante de dinero o mercancía —es decir, que representa dinero o mercancía futuros— la función del vendedor o comprador reales [Marx, (1859) 1980: 128-129].

Y es que, al haber convenido que el oro sirva —por mor de la simplicidad— como figura del valor, ya habremos consentido que todas sus funciones sean asumidas por su sombra; luego, puesto que una sombra que existe no difiere demasiado de una que no existe, y que en cada paso del curso monetario no halla-

mos sino una sombra entre otras, ya habrá sido necesario que vendamos o compremos aun cuando el dinero, no cambiando de manos sino al término de cierto plazo, funcione como la sombra de lo que no existe ya, o todavía. En principio, ciertamente, no hay nada fundamentalmente extraño o nocivo al respecto; si en el movimiento de la compra o la venta los términos pueden presentarse (y moverse) como la sombra de lo que no existe, es porque ello habrá debido existir «en la voluntad común de comprador y vendedor» por efecto de un convenio análogo al que da curso forzoso al papel moneda (Marx, [1859] 1980: 130). Marx comprende, empero, que en el momento preciso en que la mercancía se adelanta al dinero y circula sin necesidad de que el dinero se mueva, sin siquiera esperar esa proyección del valor que es su cuerpo-sombra, sino sólo bajo el influjo del proyecto (o la promesa) que es la sombra de un cuerpo a futuro, algo cambia fundamentalmente. Por un lado, desde este momento, el precio existirá «no sólo en la mente del vendedor sino, al mismo tiempo, como medida de la obligación del comprador» (Marx, [1859] 1980: 131). La fraseología aquí es importante. Lo que Marx está diciendo es que lo que no debería haber sido sino una realidad mental, un convenio que no es más que el efecto de las voluntades que se vinculan, ha adquirido ahora una realidad objetiva. Quiéralo o no, y lo mismo si es capaz que sí no, el comprador habrá debido pagar lo que la mercancía no vale ya, o todavía. Esto se debe a que el adelanto de la mercancía implica el retraso de la moneda, de tal suerte que su circulación ya no puede venir a representar la circularidad de la equivalencia: ese movimiento reflexivo que actualizaría la intercambiabilidad simétrica de las mercancías. Cuando circula, su curso no puede sino responder a su propia cadencia, un flujo abandonado a la fluctuación entre el más y el menos, por lo tanto, un movimiento que está ya siempre desfasado con respecto a sí mismo. Los flujos monetarios, en consecuencia, dejan de ser una potencia de los actores económicos para devenir una afección de la actividad económica. Más aún, cuando saliéndose de curso la mercancía ha impuesto su cadencia al movimiento de las mercancías, ésta no sólo se ha vuelto indiferente a sus relaciones de equivalencia, sino que se habrá valido de ellas, de sus idas y venidas, para formar relaciones que tanto más carecen de sustancia, tanto más efectivas se tornan. Los flujos monetarios se constituyen entonces como un vector de relación por derecho pro-

pio, un vector que operando a destiempo y al margen de toda voluntad individual, deviene, efectivamente, una agencia autónoma.

Ahora bien, lo que Marx quiere decir con esto es claro; él mismo lo ha adelantado y siempre parece sentirse obligado a cumplir: se trata de advertir la presencia de un parásito.[10] Un parásito cuya influencia se expresa en el absurdo que supone que lo que no es sino una manifestación externa y derivada, antes que reproducir y figurar la verdadera sustancia de las relaciones sociales, termine por adquirir un ritmo propio e imponerles su cadencia. Absurdo que pronto se torna en aberración cuando se comprueba que, contra lo que dictaría el sentido común, esta desviación parasitaria es perfectamente capaz de doblegar las voluntades de los que trabajan y se relacionan. La cuestión, sin embargo, es que para poder decir esto ha debido decir más de lo que anticipaba, y quizá —como sucede a veces— más de lo que hubiese querido decir. Pues, finalmente, la fuerza de su comprobación se juega en la imposibilidad de negar que esos efectos absurdos y aberrantes hacen cuerpo con el normal funcionamiento del circulante; que son, de hecho, el efecto necesario de un cuerpo que circula, y pasando de mano en mano, se vuelve el soporte efectivo y material de los intercambios sociales. No es claro, por tanto, en qué términos podría intentar separarse al parásito del cuerpo propio, o pretender distinguir, nítidamente, entre lo trivial y lo aberrante.

3. **Una palabra dada**

La tesis que intentaré esbozar ahora, de un modo demasiado breve, es ésta: que esa extraña fuerza que adquieren los flujos monetarios con el paso del tiempo se parece mucho a algo enteramente cotidiano; eso que Austin llamó la *fuerza ilocucionaria* de los enunciados. Debo precisar, con todo, que aquí me refiero a una concepción de fuerza ilocucionaria que no es, exactamente, la que se desarrolló en la llamada «teoría de los actos de habla». Entre lo que ahí se ha sostenido y lo que se puede leer en las palabras de Austin persiste una diferencia que ha de ser

10. En un movimiento que sólo habrá de perfeccionar en *El Capital*, Marx ([1859] 1980: 85) ya había adelantado sus resultados antes de comenzar el análisis de la circulación monetaria.

importante para lo que me propongo: a saber, el hecho de que para Austin, a diferencia de aquéllos, *fuerza ilocucionaria* debería circunscribir una dimensión propiamente irreductible, si bien no del todo ajena, al contenido semántico de los enunciados.

Es algo que trasciende en una etapa muy temprana de su argumento tal como se desarrolla en *Cómo hacer cosas con palabras*. Al tratar ahí de los performativos implícitos a la luz de la doctrina de las infelicidades, Austin considera la posibilidad de que una fórmula performativa, en una situación dada, pueda prestarse a más de una interpretación (1962: 32 ss.). Alguien llega y dice: *espero que sepas lo que haces* ¿Es esto una advertencia, o una amenaza? Ciertamente puede tomarse de las dos maneras, decirlo puede ser un gesto de cariñosa consternación o puede ser un acto amenazante; y hasta podría ser simplemente la descripción de una disposición subjetiva.[11] Supongamos que el locutor de este enunciado estaba amenazando a un alocutario que le responde: *¿por qué crees que no debería hacerlo?* Austin diría que lo que pasó ahí es que no tomó sus palabras como una amenaza; pero también, quizá, (en un sentido más fundamental) lo que sucedió es que no estuvo obligado a tomarlas como una amenaza. Propone clasificar este tipo de infelicidad como un malentendido, bajo la reserva de que se trataría «de un tipo especial, el cual involucra la fuerza de un enunciado y no su significado» (Austin, 1962: 33). La noción de *fuerza* es aquí importante; primero, tal como se opone a *significado*, intenta marcar una diferencia entre el contenido semántico de las palabras y lo que podríamos llamar su *sentido*; que no es más que la diferencia que persiste entre comprender cada una de las palabras que se dicen y el cómo se las tomará. Puedo comprender sin ambigüedad el significado de *espero que sepas lo que haces* sin que ello me permita saber, exactamente, qué se está haciendo, sin poder determinar si ese significado equivale a una advertencia o una amenaza. Pero no sólo eso, *fuerza* también implicaría aquí el desarrollo de una potencia; más allá de cómo se toman las palabras, el hecho de que tomarlas de cierta manera habría sido necesario. Austin insiste en esto: cuando hablamos de malentendido en relación a la fuerza, el punto «no es sólo que el destinata-

11. Aunque extraño, el siguiente intercambio no es imposible: A – Espero que sepas lo que haces / B – ¿Crees que no debería hacerlo? / A – No. Simplemente tengo esa esperanza.

rio no haya entendido [de que se trataba], sino que no tenía que entenderlo [en este caso: ya sea como una advertencia o una amenaza]» (Austin, 1962: 33). Por esta razón, la fuerza no sólo se distingue del contenido, sino que no puede ser derivada de éste; por ejemplo, mediante una inferencia guiada por información contextual. Según Austin: «podemos esclarecer completamente el "uso de una oración" en una situación dada y tal como hace al acto locucionario, sin con ello tocar siquiera lo que hace al acto ilocucionario» (1962: 100). No es difícil ver a qué se refiere: puede ser enteramente claro que *espero que sepas lo que haces* pretende amenazarme, sin que una amenaza de hecho tenga lugar; por ejemplo, porque quién lo dice es un niño, y aunque entienda que me amenaza, sus palabras no pueden resultar amenazantes. Lo que es un tanto más complicado es precisar en qué consiste que ciertas palabras puedan o no resultar amenazantes.

Tomo otro ejemplo para esclarecer esto. Cuando diciendo *vete* se me da una orden, persistirá una diferencia cualitativa entre:

1) entender que esa emisión de *vete* equivale a darme una orden;

2) que el hecho de que se me diga *vete* me conduzca a irme;

3) que cuando se me dice *vete* el hecho de que me vaya sea acatar una orden y el de quedarme desobedecerla.

Puedo entender que *vete* equivale a una orden, sin que ello tenga como consecuencia el que de hecho me vaya, ni implique que me encontraré obligado a irme. Sólo lo tercero corresponde a la fuerza ilocucionaria. Y es importante ver en qué se sentido se distingue no sólo de lo primero, sino de lo segundo, pues de ello depende comprender por qué, si bien Austin utiliza *fuerza* en un sentido bastante literal, no lo hace en el sentido usual de constituir una causa. Austin admite que los enunciados «suelen tener consecuencias sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del destinatario o el hablante» (1962: 101); sin embargo, estos efectos no corresponden a la fuerza ilocucionaria, sino a una dimensión completamente diferente de los enunciados: la perlocución. Cuando se me dice *vete*, y eso me hace sentir mal llevándome a tomar la decisión de irme, estamos hablando de un acto perlocucionario. De acuerdo con Austin, la fuerza ilocucionaria, como la perlocución, es efectiva, pero «en maneras que

han de distinguirse del producir una consecuencia, en el sentido de conllevar un estado de cosas, esto es, de modificar el curso natural de los eventos» (1962: 116). Tenemos, pues, dos posibilidades, dos cursos que pueden tomar los eventos a partir de la emisión del enunciado: puede que me quede o puede que me vaya. Y además, puede que pase algo más, algo que es indiferente al curso que tomen los hechos, por cuanto, independientemente de que me quede o me vaya, podría ser efectivamente el caso: puede que resulte estar obligado a irme. Esto es lo que corresponde a la fuerza ilocucionaria en propiedad, producir un «efecto convencional como, por ejemplo, que el hablante se encuentre comprometido por su promesa» (Austin, 1962: 102) o en nuestro caso, que el alocutario se encuentre obligado a irse. Por cierto, estar efectivamente comprometido u obligado, no son efectos que conlleven realidades ni psíquicas ni físicas. Estoy igualmente obligado si me quedo o me voy, si me siendo mal o no —y en un sentido más interesante: si me siendo obligado o no—. Mas, si bien no injiere en que me quede o me vaya, si bien es rigurosamente indiferente a las cadenas causales que corresponden a uno u otro curso, eso no quiere decir que no conlleve ciertas cosas.

Los ejemplos dados por Austin son interesantes. Refiere el caso del enunciado *Bautizo este barco el Queen Elizabeth*. Según precisa, en la medida en que el enunciado tenga el efecto convencional de bautizar el barco, no conllevará que en el futuro toda persona, de hecho, conozca su nombre y/o se refiera a él como el Queen Elizabeth; sí conllevará, empero, que «ciertos actos subsecuentes, como referirse a él [por ejemplo] como el Generalísimo Stalin, estarán fuera de orden» (Austin, 1962: 116). Este 'estar en orden' o 'fuera de orden' es una afección bastante peculiar de los hechos. El hecho de referirse a un barco por su nombre no es una consecuencia del hecho de su bautizo, con todo, si de hecho me refiero a él por su nombre, habré sido consecuente con su bautizo, e incluso, si de hecho soy capaz de llamarlo por su nombre, y ser consecuente, será por efecto de su bautizo.

Sucede lo mismo con una promesa: decir las palabras *estaré ahí a las seis* conllevará que ciertos hechos en el futuro estén o no en orden. Decir las palabras no es una causa cuyo efecto sea estar ahí a las seis o a las siete. Estar ahí es indiferente a las palabras, salvo por el hecho de que estando a las seis, habré esta-

do en orden, y esas palabras harán que me encuentre, efectivamente, cumpliendo mi promesa; mientras que estando ahí a las siete, las mismas palabras harán que esté, en efecto, faltando a mi palabra.

Ahora bien, podría objetarse que si bien las palabras no son la causa de que me presente y a qué hora lo haga, puede no obstante discernirse una conexión causal entre hechos como dar mi palabra y cumplir mi promesa. Podría argumentarse, por ejemplo, que el decir las palabras es el movimiento externo que manifiesta un sentimiento moral interno, sustantivo, el cual me motiva e incluso me obliga a hacer todo lo posible por estar ahí a la hora pactada. Bien puede ser el caso. Con todo, el punto de Austin sería que no sólo el hecho de estar ahí, sino las razones o causas que me pueden llevar a presentarme o no a la hora pactada, siempre van a ser algo distinto y materialmente independiente del efecto convencional que supone 'cumplir una promesa' o 'faltar a la palabra'. Es posible actuar por efecto de una profunda obligación moral sin que ello tenga la menor repercusión en el hecho de cumplir o no una promesa. Puedo, por ejemplo, presentarme aquí a las seis, y puede que lo haga porque lo entiendo (y siento) como una obligación moral, en razón de la cual tomo todas las precauciones necesarias para no retrasarme; mas, si yo no le he dicho a nadie algo del tipo 'estaré ahí a las seis', no habré cumplido ninguna promesa; pues eso sólo se sigue si he dado mi palabra por adelantado. Por contra, si yo he dado mi palabra, por más que lo haga sin la intención de cumplirla, y planeando de hecho presentarme una hora más tarde, no importa que sea una circunstancia completamente fortuita la que me lleve a presentarme aquí a la hora pactada, objetivamente, al presentarme estaré cumpliendo mi promesa; aún si nunca me sentí obligado y aunque lo haga un poco en contra (o por lo menos al margen) de mi voluntad. La efectividad convencional de las palabras es, pues, del todo indiferente al valor que yo le dé a mi palabra; lo único que cuenta para que una palabra tome efecto es esa pantomima que supone el darla, ese movimiento externo y esa materia provisional que ya se habrán ofrecido a ser tomadas en prenda.

Esto último es importante, pues sugiere que cuando Austin habla de efectos convencionales, la noción de convención adquiere un sentido muy distinto al que suele dársele, por regla general, en filosofía. *Convención*, en esencia, no sería otra forma

de decir consenso: no se estaría refiriendo a algo del orden del pacto o el acuerdo que, aunque tácito, no deja de acusar la forma, o por lo menos los rasgos formales, de un acto voluntario. *Convención*, antes bien, designaría algo así como un vinculo social objetivo, un modo de hallarse implicado o comprometido ante otros, donde la arbitrariedad no va en detrimento de la efectividad.[12] O mejor, un plano de objetividad donde cierta materialidad de la interacción permite a la vinculación, por así decirlo, actuar a espaldas de los agentes involucrados.

Ensayo un último ejemplo para ilustrar esto. En el piso de un casino clandestino en Macao, alguien dice de repente, en buen español, *apuesto un millón de dólares al rojo*. En el momento preciso en que haya salido negro, poco importará que estas palabras se pretendiesen una broma o intentaran ser irónicas; será inocuo, incluso, si el hablante no dirigía estas palabras a nadie más, si asumiendo que en un rincón oscuro de esa ciudad asiática nadie hablaría español, él sólo se hacía el chistoso consigo mismo. Todo esto bien puede ser el caso; pero también lo es que una vez dichas, las palabras no dejan de ser capaces de orientar el hecho de su emisión hacia el resultado de negro, y con ello, de hacerlos 'estar en orden' de un modo que no es del todo favorable para nuestro hablante. Habiéndolas dicho, él ya se encuentra comprometido, y efectiva, si no necesariamente, endeudado. La prueba se dará si intenta salir (discretamente) sin saldar la deuda; en la medida en que las palabras hayan podido tomarse por una apuesta, las personas encargadas de reclamarla difícilmente se verán satisfechas por una réplica del tipo: 'sí lo dije, pero verá, usted no puede tomar eso por una apuesta'. Se podría presentar toda una disquisición lógico-filosófica, la cual comenzase por establecer que el estado mental adecuado no estaba dado, prosiguiese demostrando que las reglas del procedimiento no se cumplieron y terminase por argüir que el hablante, finalmente, no estaba hablando con nadie. El problema de nuestro hablante es que, una vez que habría perdido, aunque preciso y riguroso, todo esto sólo puede sonar como una escusa más o

12. No hay tiempo ni espacio aquí para desarrollarlo, pero creo que esta forma de comprender *convención* está ya presente en Saussure ([1916] 2007: 58, 144-146, 244-247, entre otras) y que constituye, de hecho, no sólo un momento fundamental en el argumento que se desarrolla en el *Curso de lingüística general*, sino del modo enteramente singular en que nos dio a entender la idea de significación.

menos lograda. Incluso si sus interlocutores le creyesen, el fondo de la cuestión es que sus palabras sí se *pueden* tomar por una apuesta. Y en la medida en que la prenda ha sido dada, la disposición mental y/o anímica de los involucrados pasa a un segundo plano.[13]

Se trata, es verdad, de un escenario extraño, y hasta poco factible o probable. Pero la escena no deja de ser verosímil. Es un efecto de la materialidad que afecta la palabra; de esa dimensión irreductible a la idealidad de su significado, o a lo que de 'realidad mental' hay en su sentido. Pues, desde el punto de vista de su materia ocasional, una palabra no difiere mucho de una ficha de casino. En ambos casos no se trata sino de *tokens*, suplementos o sucedáneos, cuya única función es tomar el lugar de otra cosa para facilitar el cambio de manos. Nadie dudará, sin embargo, que no por ser sólo un pedazo de plástico, sin ningún valor sustantivo, una ficha que se pone sobre la mesa tiene efectos muy reales. Efectos que convendría no tomar a ligera, y que no por ser convencionales, constituyen simples ilusiones.

Ahora bien, para finalizar, ya no me es posible sino delinear una de las perspectivas que podrían abrirse si entendemos que todo lo que Marx dice sobre la moneda constituiría el modo específicamente económico de los efectos convencionales. Ante todo, ello posibilitaría ver en la reflexión marxista sobre el valor algo más que una teoría del valor-trabajo. Si la noción de efecto convencional nos permitiese enmarcar los movimientos de la moneda, no como la tergiversación de una sustancia del valor, sino como la mecánica de un plano de objetividad donde las relaciones sociales adquieren una existencia muy peculiar (mas no anómala), la descripción que Marx ofrece podría convertirse en la base para desarrollar una teoría del valor financiero. Una teoría que tomase como premisa, no la posición primaria de la equivalencia, sino esa posición derivada que corresponde a los flujos que fluctúan, a lo largo del tiempo, por efecto del movimiento de

---

13. Los encargados de cobrar pueden creer a nuestro hablante y hasta ser empáticos, sin embargo, ellos no podrían dejar ir su prenda si sus jefes habrán podido tomarla por buena; y éstos, aunque adviertan el absurdo de la situación, no pueden a su vez dejarla ir si ello habrá podido ser tomado, por otros apostadores, como la posibilidad de no saldar sus deudas. El modo en que este 'estar en orden' se desvía de toda acción voluntaria y adquiere una *dinamis* propia suele tener que ver con cierto efecto de masa crítica o reacción en cadena.

una materia ocasional. Tal teoría, por cierto, ya no podría limitarse a denunciar las aberraciones que se siguen de la arbitrariedad de los desfases asincrónicos, ya no sería capaz de atribuir cosas como las burbujas especulativas a la avaricia, la ingenuidad o la malicia. Lejos de ello, estaría obligada a reconocer en ello el indicio de un espacio de efectividad que se desarrolla al margen, tanto de la voluntad de los actores, como de las cadenas causales; esto es, el espacio paradigmático de esa afección extraña que es estar en o fuera de orden. Si fuese fiel al espíritu de Marx, esa teoría debería situar en la crítica de ese espacio, no sólo la tarea de decantar sus peculiaridades, sino la tarea de deslindar ahí otros horizontes para la acción y reflexión política.

Bibliografía

AUSTIN, John Langshaw (1962): *How to do things with words*, ed. J.O. Urmson. Oxford: Oxford University Press.

BRUNHOFF, Suzanne de (1967): *La monnaie chez Marx*. París: Ed. Sociales.

— (1971): *L'offre de monnaie: critique d'un concept*. París: Maspero.

CAMPBELL, Martha (2007): «Marx's transition to money with no intrinsic value in *Capital*, chapter 3», *Continental Thought & Theory*, 1(4), pp. 207-230.

DELEUZE, Gilles (1973): «A quoi reconnaît-on le structuralisme?», en F. Châtelet (ed.), *Histoire de la philosophie: le XX^e^ siècle*. París: Hachette, pp. 299-335.

GRAEBER, D. (2011): *Debt, the first 5,000 years*. Nueva York: Melville House.

MARX, Karl ([1859] 1980): *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis y J. Aricó. Ciudad de México: Siglo XXI.

— ([1867] 2011): *El Capital. Crítica de la economía política*, vols. 1-8, trad. y ed. P. Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI.

SAUSSURE, Ferdinad de ([1916] 2007): *Curso de lingüística general*, vols. 1-2, eds. C. Bally, A. Séchéhaye y A. Riedlinger; trad. A. Alonso. Buenos Aires: Losada.

PENSAR LA HISTORIA, PENSAR LA SOCIEDAD

LAS *NOTAS ETNOLÓGICAS* DE MARX: ESBOZOS PARA UNA HISTORIA MATERIALISTA DIALÉCTICA DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Fernando Huesca Ramón
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

> Estos términos remiten a Feuerbach y Hegel. La naturaleza misma del hombre consiste en su universalidad. Sus facultades intelectuales y físicas pueden ser realizadas, solamente si todos los hombres existen como hombres, en la riqueza desarrollada de sus recursos humanos. El hombre es libre solamente si todos los hombres son libres y existen como 'seres universales'. Cuando se logre esta condición, la vida será configurada por las potencialidades del *genus* Hombre, que comprende las potencialidades de todos los individuos que lo constituyen. El énfasis en esta universalidad trae a la naturaleza también, hacia el auto-desarrollo de la humanidad. El hombre es libre si la 'naturaleza es su obra y su realidad', de modo que él 'se reconoce a sí mismo en un mundo que él mismo ha construido' (Marx).
>
> HERBERT MARCUSE, *Razón y revolución*

El legado de Marx puede entenderse en términos de una crítica materialista a la metafísica clásica (así pueden leerse los textos tempranos de Marx alrededor de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y los manuscritos económico-filosóficos de París), de una teoría general del proceso económico (misma que incluye una historización de las categorías de análisis y de los propios discursos alrededor del análisis económico, en un sentido de intereses de clase), de una orientación práctica para procesos sociales de emancipación (por ejemplo, las actividades de organización y agitación alrededor de la formación de La Liga de los Comunistas), de guía teórico-práctica para la actividad periodística crítica (por ejemplo, los textos alrededor de la Comuna de París), y de pensamiento vivido o de biografía política (el tema de Marx amante, bohemio, científico empedernido, etc.); textos como *El Capital* y

los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, han sido la base por excelencia para explicitar el modo y manera en que Marx entiende científicamente los puntos arriba referidos, mientras que las *Notas etnológicas* y correspondencia, han recibido relativamente poca atención, para la tarea de exponer la epistemología y la ontología del análisis histórico de Marx. Nos proponemos así, esbozar las principales pautas teóricas que es posible extraer de las notas de Marx a los clásicos de la antropología decimonónica Morgan, Phear y Lubbock, para la construcción de una concepción materialista-dialéctica de la historia.

Hegel había legado a una generación de jóvenes republicanos y demócratas alemanes un método de pensamiento para orientarse de manera crítica hacia la historia de las ciencias (incluyendo la historia de la filosofía), y para entender a la historia universal misma como un proceso de formación de la consciencia humana, y de la encarnación concreta del «concepto de libertad»[1] en prácticas sociales e institucionales que permiten un amplio rango de formación corporal y espiritual para todos los miembros de un cuerpo político. El predominio del idealismo metafísico sobre el empirismo materialista fue atisbado pronto por la escuela hegeliana de izquierda, y contestado críticamente con apuestas de reforma o ampliación de las categorías filosóficas del maestro (ejemplo: Gans explora la categoría de presidente de república en lugar de monarca de dinastía,[2] y Feuerbach opta por una antropologización total de la religión).

Saldando las cuestiones concernientes a la historia de la recepción de Hegel, que nos llevan a declarar que en las exposiciones de cátedra de Hegel hay apuntes claramente materialistas y empiristas en cuanto al desarrollo civilizatorio, claramente críti-

1. «El concepto de libertad es lo pensante, universal, en el que toda otra realidad se resuelve. El hombre, en la medida en que tiene derechos, es un fin en sí mismo absoluto, no un medio; no es algo, cuyo concepto se encuentre fuera de sí» (Hegel, 1983: 65). Este carácter pensante y universal del ser humano encarnado en un saber de sí mismo, y en el diseño de un mundo exterior social, adecuado a su propio autodesarrollo colectivo, es un logro histórico, conquistado a partir del trabajo en mediación con la naturaleza. La filosofía del derecho de Hegel tiene el destino de exponer las estructuras lógicas del concepto de libertad, ya presuponiendo el desarrollo histórico que es expuesto en la filosofía de la historia.

2. «En la monarquía electiva yace una contradicción: el que el que es colocado por el pueblo, por otro lado, no pertenece al pueblo. En la república es diferente, puesto que el presidente de la misma sigue perteneciendo al pueblo. El soberano, por otro lado, se encuentra sobre el pueblo» (Gans, 1981: 99).

cos hacia la sociedad capitalista en cuanto a sus efectos sobre la clase trabajadora,[3] y claramente defensores de la necesidad de la oposición política en una sociedad *libre*,[4] es menester confesar que en todo caso, a nivel metodológico y a nivel programático, con Hegel no se rompe de manera radical con el continuum de la mentalidad y la cultura moderna europea, y su dominio. En pocas palabras, en lo que atañe al análisis histórico hay dos puntos *nuevos* que introduce Marx con respecto a Hegel y su escuela y que sí rompen con la Modernidad: la consideración no lineal y no-unidireccional del desarrollo histórico, y la consideración de una nueva categoría de estudio, como la de *comunismo*. Así, hay que señalar que la apropiación metodológica de la dialéctica hegeliana efectuada por Marx —mediada por su contacto con Gans, con la escuela hegeliana, y por su propia lectura de la fenomenología, la lógica y el sistema de Hegel—, implica una crítica tajante a la categoría de progreso ilustrado y una crítica despiadada a la sociedad capitalista, junto con una apuesta programática para una ulterior emancipación humana.[5]

---

3. «Los niños pueden aprender a hacer este sencillo trabajo, pero el hombre se vuelve en tal medida torpe; en tanto solamente puede hacer este trabajo único, se vuelve más entumecido. Él está atado por todas partes. Si estas mercancías de fábrica no son buscadas más, etc., así está el hombre entumecido para otras maneras. Aquello que se llama artesano, debe ser un hombre multilateral, pues él crea producciones concretas. Las fábricas llevan consigo este decaimiento de los hombres. Hay ahí una falta de supervisión, y puesto que el trabajador es un hombre, siente él también la miseria de su situación y le opone una dicha, la cual es adecuada a ese aletargamiento: el domingo se gasta en bebida lo que ha ganado en la semana» (Hegel, 2012: 189).

4. «Lo abstracto es un caos, y es débil para sí; así como el gobierno es fuerte contra lo débil; pero precisamente por ese medio, el gobierno mismo es débil. Lo mismo con la religión. Como religión determinada tiene la oposición solamente en lo otro. Solamente cuando la religión tiene partidos dentro de sí se puede decir que se ha constituido a sí misma de manera sólida. Solamente en la medida en que las asambleas legislativas tienen oposición dentro de sí mismas, poseen fuerza y realidad. En lo más grande tiene esto su aplicación. Se ha aplicado esto al protestantismo, y se ha considerado al dividirse dentro de sí como un defecto. Pero solamente de este modo es algo racional» (Hegel, 1983: 123).

5. En ese sentido, cabe resaltar a figuras como Luxemburg, Lenin, Lukács y Marcuse como los genuinos continuadores de la crítica revolucionaria a la sociedad capitalista, misma que en lo práctico, efectivamente requiere de *acciones* concretas y masivas, como huelgas generales, ocupación armada de espacios gubernamentales, trabajo y disciplina de organización partidista, y/o estudio de movimientos sociales radicales y participación activa en actos políticos subversivos.

En esta presentación nos proponemos esbozar de manera breve la metodología de trabajo histórico de Marx, a partir de su apropiación crítica de Morgan y otros clásicos de la antropología de la época; cómo confluyen Hegel, Darwin, Morgan, la economía política clásica y el pensamiento utópico francés lo muestran las llamadas *Notas etnológicas*, un documento nada sistemático, pero cuyos trazos recapituladores y críticos, pueden complementar la base metodológica ideal que subyace a trabajos aplicados de la dialéctica materialista de la altura de *La guerra civil en Francia*. A final de cuantas habremos de defender la categoría de emancipación comunista como una herramienta teórica y práctica válida hasta nuestros días.

1. **Comunismo y teoría materialista de la historia**

> El comunismo es la posición como negación de la negación, y por ello el momento *real* (*wirklich*), necesario para el siguiente desarrollo histórico de la emancipación humana y su recuperación. El *comunismo* es la figura necesaria y el principio enérgico del futuro próximo, pero el comunismo como tal no es la meta (*Ziel*) del desarrollo humano —de la configuración de la sociedad humana— [Marx, 1968: 546].

Marx no propone una nueva meta ideal para el género humano, en el sentido de colocar una nueva capa en el pastel de las etapas históricas, a la manera de los modelos progresistas del desarrollo civilizatorio, como los de Voltaire, Smith, el joven Schelling y Hegel, que la humanidad tuviera que construir como ulterior transición histórica conscientemente elegida; en realidad, el modesto modelo histórico de Marx constituye un sustituto de la propuesta kantiana del ideal regulativo de una sociedad y humanidad moral y de la hegeliana del Mundo Moderno como culmen y meta del desarrollo histórico humano. En Marx el concepto filosófico de «*comunismo*» apunta a un proceso de emancipación y de reorientación de las prácticas sociales hacia una racionalidad vital que de facto se concibe que debe actuar a *contracorriente* de los modos y maneras de funcionamiento de la Modernidad capitalista. De ninguna manera apunta a un programa imperialista de empleo de sociedades premodernas como carne de cañón para un socialismo real

de países industrializados.[6] La Modernidad debe ser lanzada contra ella misma para conservar la vida que es aplastada por la afirmación de la hegemonía de las formas de pensamiento y de acción de la racionalidad instrumental que la alimenta; en esto consiste en gran medida el legado político del viejo Marx.

Como primera indicación metodológica de las *Notas etnológicas*, cabe señalar la insistencia de Marx en el primado del desarrollo material sobre la concepción teorética, lo que en términos concretos implica la concesión conceptual, de que en el desarrollo histórico no se encuentra un imbatible ascenso a una meta ideal supuesta (la moralización del género humano de Kant, o la autoconsciencia universal de Hegel), sino toda serie de entrelazamientos y enrevesamientos que pueden ser tanto progresivos como retrogresión en relación al dinamismo cultural, lo que rebate la confianza mesiánica en un tiempo redimido:

> Se debe admitir de casos de deterioro físico y mental en tribus y naciones, por razones que son conocidas, pero estos períodos nunca han interrumpido el progreso general de la humanidad... Las artes por las que los salvajes mantienen sus vidas son remarcablemente persistentes. Nunca se han perdido, hasta que son desplazadas por otras de grado superior. Por la práctica de estas artes, y la experiencia ganada por medio de organizaciones sociales, la humanidad ha avanzado bajo una ley necesaria de desarrollo, si bien su progreso pueda haber sido imperceptible por siglos. Tribus y naciones han perecido por la perturbación de su vida étnica [Marx, 1974: 143].

El «progreso» aquí esbozado equivale a un *progreso evolutivo* material, y no a un *progreso providencial* idealista; la mentada «ley necesaria de desarrollo» implica en lo filosófico, la conjun-

---

6. «En conjunto vemos, pues, en Marx, una concepción del desarrollo histórico que difiere antagónicamente de los esquemas linealistas —y, en ocasiones con rasgos racistas— con los cuales representantes de la Segunda Internacional caracterizaron del desarrollo histórico, y que luego fueron continuados por Stalin en su famoso texto "Materialismo dialéctico, materialismo histórico" y por todos los manuales de "divulgación" marxista, según los cuales la historia conoce cinco modos de producción progresivos que todos los pueblos habrían tenido que atravesar invariablemente: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo» (García, 2015: 36). En el Congreso Socialista de 1904 en Ámsterdam incluso se llegó al extremo de defender una política colonial hacia las «razas atrasadas», mismas que con su «arbitrio», detendrían el progreso de los «países modernos».

ción de los horizontes explicativos del análisis antropológico materialista (tipo de alimentación, tipo de cerámica, materiales físicos de las prácticas y estructuras rituales, etc.) y del análisis antropológico metafísico (tipo de valores, ideas cosmológicas y jurídicas, relaciones jerárquicas, etc.), lo que inmuniza a esta concepción de todo misticismo o romanticismo desaforado; a final de cuentas se trata de entender al cuerpo y al cerebro humano como condiciones históricas de la dinámica cultural y como ellos mismos moldeables en su operación mental, cognitiva o simbólica en relación a su entorno material. Las ideas y prácticas sociales se encuentran imbricadas de modo dialéctico con la realidad natural y social, de modo que nunca sería legítimo considerar a nada de lo humano como abstraído de un desarrollo histórico y social. Adicionalmente, presagiando a Freud, se declara, a partir de Morgan, que las ideas (memes en lenguaje contemporáneo)[7] del cerebro humano pueden conservar atavismos prácticos de violencias y represiones excesivas de épocas pasadas del devenir histórico:

> Tenemos el mismo cerebro, perpetuado por la reproducción, que ha trabajado en los cráneos de los bárbaros y los salvajes por eras ya pasadas; y ha llegado a nosotros saturado y cargado con los pensamientos, aspiraciones y pasiones, con los que ha estado ocupado en los períodos intermedios. Es el mismo cerebro que se ha expandido y ha envejecido con la experiencia de las eras [...] Afloramientos de barbarismo (por ejemplo el mormonismo) son de las muchas revelaciones de sus proclividades antiguas... una especie de atavismo mental [Marx, 1974: 143].

La superación de la Modernidad capitalista a nivel de subjetividad y de modo de producción material es un presupuesto intrínseco a la metodología filosófica del viejo Marx. La integración de la concepción de Hegel sobre la «mente humana» y sus «concepciones» incluye también la adopción de un punto de vista intrínsecamente crítico hacia ella, en tanto producto ideológi-

7. En Daniel Dennett se encuentra un concepto filosófico materialista de *meme*: «Una vez que los cerebros han abierto las vías de entrada y salida para los vehículos del lenguaje, enseguida se ven atacados por *parásitos* (en el sentido literal del término, como veremos), por unas entidades que han evolucionado precisamente para medrar en ese espacio: los *memas* [memes]» (Dennett, 1995: 213). Siguiendo a Dawkins, Dennett caracteriza un concepto de meme como *unidad copiable de transmisión de información*.

co del ascenso de la clase sepultadora de la vieja clase explotadora feudal. Los *atavismos mentales* de la Modernidad capitalista como las ideas de propiedad privada de los medios de producción y de una autoridad gubernamental profesional y diferenciada de la esfera productiva, han de ser superados por una práctica efectiva de conducción alternativa (revolucionaria) en la realidad material.

La segunda indicación metodológica tiene que ver con la inclusión de Darwin como figura epistemológica:

> Yendo hacia abajo en la época del salvajismo, el principio central del sistema social fue la comunidad de los maridos y las mujeres, bajo líneas prescritas; los derechos maritales (*jura conjugalia*) (los romanos distinguen entre: *connubium*, relacionado con el matrimonio como institución civil, y *conjugium*, la mera unión física) se establecen en el grupo. La emancipación de estos «derechos», etc., lentamente fue lograda por movimientos que resultaron en reformas inconscientes; sucedió inconscientemente, por medio de selección natural (*natural selection*) [Marx, 1974: 139].

El porqué y el cómo de los arreglos maritales (entre parientes de sangre, entre miembros de un linaje amplio, o entre miembros de líneas sanguíneas y tribales distintas) es remitido sencillamente a la lógica temporal y material del desarrollo civilizatorio: una sociedad que ha acumulado riqueza y desarrollado cierta división profesional del trabajo y del poder político, tiende a desarrollar formas familiares y jurídicas que fomentan la movilidad de la propiedad y la elección matrimonial y su acercamiento a la forma de posesión privada que conocemos en la Modernidad; arribar a la forma matrimonial monogámica y heteropatriarcal teorizada por Hegel en su filosofía del derecho y absolutizada por Kant en su filosofía práctica,[8] no es parte de un necesario y supuesto progreso histórico lineal, sino mera respuesta contingente en la historia, a las exigencias de la reproducción

8. «El contrato conyugal sólo queda *consumado por la cohabitación conyugal (copula carnalis)*. Un contrato entre dos personas de ambos sexos...» (Kant, 2008: 101). «La *comunidad sexual* (*commercium sexuale*) es el uso recíproco que un hombre hace de los órganos y capacidades sexuales de otro (*usus memrorum et facultatum sexualium alterius*), y es un uso o bien *natural* (por el que puede engendrarse un semejante) o *contranatural*, y éste a su vez, o bien el uso de una persona del mismo sexo o bien el de un animal de una especie diferente a la humana...» (Kant, 2008: 98).

material del cuerpo social y la determinación de los juegos de distribución y herencia de la riqueza, en un sentido de respeto a los arreglos institucionales jerárquicos ya establecidos en el tiempo y sancionados por la tradición. El rastreo del pasado bárbaro de la humanidad y de los griegos, en concreto, muestra notables restos matriarcales, que dan cuenta de notables dinámicas civilizadas en el horizonte de lo que Morgan llama sociedad bárbara. Finalmente se puede establecer a partir de Darwin que las estructuras anatómicas más recientes presuponen a las estructuras previas (las alas y aletas, la existencia de extremidades, el desarrollo de la corteza cerebral, el desarrollo del tallo cerebral, etc.), en el organismo vivo sujeto a selección natural, mientras que las estructuras institucionales que soportan la existencia material de los pueblos (su manera de cazar, de sembrar y resguardar granos, de fundir metales, etc.), lo hacen igualmente en analogía: a la noción de propiedad privada, debe preceder la noción de pertenencia a un clan y a ésta, la noción de respeto a un caudillo o jefe tribal (Marx, 1974: 127). No se infiere en modo alguno de Morgan que el modo de autoridad constitucional y monárquica de la filosofía del derecho hegeliana, sea la última y mejor manera de estructurar a las sociedades humanas.

Una tercera manera de agrupar las indicaciones metodológicas de Marx es resaltar los elementos peculiares que implementa en alternativa a otras perspectivas históricas. Por ejemplo, el materialismo de Marx es fundamental, al colocar ante todo las «maneras de subsistencia» y la manera de «producción de alimento», como origen de las formas sociohistóricas; así, la categoría de «comida farinácea» (Marx, 1974: 100) se hace fundamental para entender la práctica universal del canibalismo en el desarrollo civilizatorio y su desaparición. No es una reflexión moral la que debe guiar el juicio sobre la práctica social del canibalismo, sino sencillamente un ojo científico que trata de vincular la esfera de los idearios y mentalidades, con el de la esfera de la satisfacción material de las necesidades y las estructuras sociales concretas en la historia. Esta metodología puede orientarse de inicio como una crítica abierta a prejuicios y relatos legitimadores de institutos despóticos como la familia heteropatriarcal:

> Las mujeres fueron el gran poder entre los clanes, así como en cualquier otro lugar. No dudaron cuando la ocasión lo requería,

> de 'agarrar al toro por los cuernos', como se decía técnicamente, con respecto a un jefe, y enviarlo de regreso a las filas de los guerreros. El nombramiento original de los jefes siempre yacía en ellas [Bachofen *apud* Marx, 1974: 116].

A los ojos de Marx, en el Olimpo griego se guardan los recuerdos de una era en que la mujer estaba empoderada política y militarmente.[9] Este aspecto de metodología crítica en relación al material historiográfico obliga a respetar y a seguir todo el dinamismo inherente al objeto de estudio, lo que redunda en la identificación en conflictos de interés material y de clase alrededor de las instituciones culturales[10] que se examinan, así como su peculiaridad regional y genealógica; así, por ejemplo, Marx identifica los matices simbólico-institucionales alrededor de la figura del soberano mexica:

> El nombre de la oficina de Montezuma —Teuctli— señor de la guerra, como miembro del consejo de jefes a veces se le llamaba Tlatoani (esto es, orador). Esta oficina de comandante militar general, la superior conocida para los aztecas, era de otro modo la misma que el jefe-guerrero de la Confederación Iroquesa [Marx, 1974: 194].

Que el Tlatoani mexica no era un rey en el sentido europeo, y que su dominio no era una monarquía, sino un conglomerado de arreglos sociales regionales propios, es algo que se infiere de la metodología concreta de trabajo de Marx. Con todas estas articulaciones epistemológicas, Marx invoca en las notas a Phear y a Lubbock una sana y negativa —en el sentido de Adorno— ironía política a la hora de tratar con los valores europeos en

---

9. «Desde el principio hasta el final entre los griegos, un principio de egoísmo estudiado entre los varones tendiendo a disminuir la apreciación de las mujeres *algo raramente encontrado entre los salvajes*. Los usos de los siglos estamparon entre las mentes de las mujeres griegas un sentido de su inferioridad (Pero la relación de las *diosas en el Olimpo*, muestra una memoria retrospectiva a una posición anterior más libre e influyente de las mujeres. Juno es dominante, la diosa de la sabiduría surge de la cabeza de Zeus, etc.)» (Marx, 1974: 121).

10. A tenor de una exposición de Morgan sobre la sociedad iroquesa Marx escribe: «*En el consejo de la tribu* los sachems y jefes de cada fratria usualmente se sentaban en *lados opuestos de un imaginario fuego de Consejo y los oradores se dirigían a los dos cuerpos opuestos, como los representantes de las fratrias*» (Marx, 1974: 154).

materia civilizatoria: la jurisprudencia inglesa moderna comparte con la religión y la medicina chamánica del salvaje la fórmula «Hokus Pokus» (Marx, 1974: 320) como rigorismo técnico; «¡Como si el hombre inglés civilizado no "idolatrara" a la Reina o al Señor Gladstone!», declara Marx frente a los juicios irónicos de Lubbock sobre la idolatría del hombre salvaje; seguro que Phear, quien denuncia al primitivo campesino incambiable como el «mayor enemigo de la reforma social» él mismo «no sería enemigo de recibir la renta que se le da a los Zamindars»; los «asnos civilizados» como Lubbock, se asombran de formas matriarcales de familia y de propiedad puesto que no pueden deshacerse de sus «propias convencionalidades» (Marx, 1974: 340) Marx hace saltar con su pluma política las gazmoñerías de los hombres civilizados y sus fetichismos sociales: el discurso ideológico del progreso moral e institucional linear y ascendente esconde irremediablemente intereses de clase y de apropiación privada de recursos económicos. En México sabemos que el discurso político del progreso ha redundado en la venta de recursos naturales nacionales al capital privado, derivando ello en la destrucción irremediable y rampante de diversos ecosistemas.

Una cuarta manera de entender la metodología histórica de Marx, es emplear nuevos conceptos en el análisis; en las notas a Morgan se encuentra un interesante concepto de «comunismo en vida (*communism in living*)», que apunta a «tierras comunes y labranza en común, lo que llevaría a casas de ocupación conjunta» (Marx, 1974: 235). Esta definición del comunismo, no lo coloca como un horizonte futuro indeterminado, producto de una nueva magna transición histórica, sino sencillamente como un modo sociopolítico evidenciable en la Historia Universal, y que marcó una etapa en el desarrollo evolutivo de las sociedades humanas, todavía impregnado de formas matriarcales, que eran correlativas a un uso común de los recursos económicos y a una socialización estrecha entre grupos no vinculados consanguíneamente. Se puede considerar así que tal cosa como una «constitución comunal (*Kommunalverfasung*)» (Marx, 1962: 340)[11] es un

11. La constitución comunal en la Comuna de París fue una estructura social democrática e igualitaria en el género, que por un lado desmontó el aparato burocrático, policial y militar del Estado francés, y por otro implementó modos socializados de toma de decisiones políticas y económicas.

modo operativo de impulsar la producción económica y de organizar las prácticas sociales en orientación de fines comunes de manera autogestiva; en *La guerra civil en Francia*, Marx describe la patencia de «libertades comunales» en la Comuna de París en 1871 encarnadas en medidas operativas concretas como conversión del ejército permanente en una milicia ciudadana, expropiación y disolución de la Iglesia como cuerpo jurídico, establecimiento de escuelas públicas libres de la influencia del Estado y la Iglesia, liberación de la ciencia de prejuicios de clase y trabas gubernamentales, extinción de deudas y obligaciones arrendatarias, abolición del trabajo nocturno en panaderías, abolición de descuentos laborales, entrega de talleres y fábricas cerradas a cooperativas de trabajadores, publicidad de todos los discursos y acciones políticas de la comuna, otorgamiento de pensiones a familiares de los milicianos caídos, devolución de instrumentos de trabajo en manos de casas de empeño;[12] en resumen: el comunismo es una forma de organización histórica real de las sociedades humanas, y en su dimensión contemporánea implica una intensiva organización regional autónoma que se caracteriza por el desmantelamiento del aparato de Estado y la apropiación de recursos políticos y económicos de parte de las clases trabajadoras, en ruptura plena con la subjetividad y la institucionalidad burguesas.

2. **Hacia una articulación teórico-práctica para el cambio social**

> El sistema social se halla, en una palabra, en una crisis que sólo terminará con su eliminación, con la vuelta de las sociedades modernas al tipo «arcaico» de la propiedad común, forma donde —como dice un autor norteamericano, nada sospechoso de tendencias revolucionarias, apoyado en sus trabajos por el gobierno de Washington— («el plan superior»), «el sistema nuevo» al que tiende la sociedad moderna «será un renacimiento (*a revival*) en una forma superior (*in a superior form*) de un tipo social arcaico». Luego no hay que asustarse demasiado de la palabra «arcaico» [Marx y Engels, 1980: 103].

12. Véase K. Marx (1962), *Karl Marx - Friedrich Engels Werke Band 17*, Dietz Verlag, Berlín.

En el borrador de la respuesta de Marx a Vera Zasulich de 1881 se pueden considerar agrupados todos los motivos expuestos en esta presentación: un estudio antropológico, materialista y evolucionista del desarrollo histórico evidencia la correlación recíproca entre mentalidad, estructura social y acumulación de la riqueza, de un modo tal que no se pueden aceptar como válidas y carentes de compromisos políticos, a las consideraciones filosóficas de la historia universal que hablan de progreso moral ideal hacia la paz perpetua, o de un progresivo desarrollo hacia una madurez mental y social que culmina con el Estado constitucional de la filosofía del derecho hegeliana. La historia humana se desarrolla en ramificaciones, ensayos fallidos, tendencias imperialistas y tendencias democratizantes, que se entrelazan en estrecha relación con el suelo climático y geográfico de la acción humana. Si los ecosistemas de la tierra son diversos, lo son igualmente las formas sociales humanas; así como no hay un ideal absoluto de organismo vivo, de acuerdo a la teoría de la selección natural de Darwin, tampoco hay un ideal absoluto de organización social, que pudiera ser implementado de manera universal sobre todas las sociedades humanas. El análisis histórico materialista de Marx obliga a desmontar todo mito idealista sobre el progreso y la cultura humana, y a pensar intensivamente en formas concretas desde la ciencia y la praxis política, para contrarrestar la hegemonía de la razón civilizatoria occidental (la «razón instrumental» de la Escuela de Fráncfort) y construir modos alternativos de subjetividad y prácticas sociales, que no impliquen opresión del hombre por el hombre, represión excesiva de las pulsiones animales, y destrucción de la naturaleza solamente con el fin de mantener intacto y creciente al aparato productivo capitalista.

Lectores de Marx como Luxemburg, Lukács, Adorno y Marcuse[13] resaltan precisamente la necesidad metodológica de rom-

13. En *Eros y Civilización* el Gran Rechazo apunta a una emancipación de la sensibilidad humana, a una liberación de Eros de las ataduras de un principio de realidad (conjunto de valores y prácticas humanas) represivo, agresivo, destructivo y brutal: «La tradición clásica asocia a Orfeo con la introducción de la homosexualidad. Como Narciso, él rechaza el Eros normal, no para perseguir un ideal ascético, sino por un Eros más pleno. Como Narciso, él protesta contra el orden represivo de la sexualidad procreativa. El Eros órfico y narcisista es, hasta el fin, la negación de este orden —el Gran Rechazo—. En el mundo simbolizado por el héroe cultural Prometeo, es la negación de *todo*

per con categorías burguesas de pensamiento (como propiedad privada, Estado y Parlamento) y de orientar de manera crítica, táctica y contestataria, las prácticas filosóficas, artísticas y científicas, a contracorriente de la normalidad capitalista. Un repaso crítico y materialista de la historia universal, como el efectuado por Marx, puede ser una herramienta táctica para los movimientos sociales emancipatorios del presente.

Dentro de la historia de las teorías de la historia (a la manera en que hay una historia de las teorías de lo económico), la concepción materialista de Marx ocupa un lugar propio, por la magnitud crítica de su síntesis explicativa (ontología materialista, teoría de la evolución, consideraciones generales sobre el inconsciente colectivo y procesos pulsionales represivos) y por lo fructífero de su aplicación en el periodismo crítico de movimientos sociales y en la historiografía de los movimientos sociales. El materialismo histórico de Marx y su concepción antropológica materialista rinden una cantera fructífera para el estudio del cambio social y las transiciones institucionales.

Bibliografía

DENNETT, Daniel (1995): *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós.

GANS, Eduard (1981): *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, ed. Manfred Riedel. Stuttgart: Klett-Cotta.

GARCÍA LINERA, Álvaro (2015): *La potencia plebeya*. Ciudad de México: Siglo XXI.

HEGEL, G.W.F. (1983): *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

— (2012): *Die Philosophie des Rechts, Vorlesung von 1821/22, Anonym*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

KANT, Immanuel (2008): *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

---

orden; pero en esta negación Orfeo y Narciso revelan una nueva realidad, con un orden propio, gobernado por principios diferentes. El Eros órfico transforma el ser: somete a la crueldad y a la muerte por medio de la liberación. Su lenguaje es *canto* y su obra es *juego*. La vida de Narciso es la vida de la *belleza*, y su existencia es contemplación. Estas imágenes se refieren a la *dimensión estética*, como aquélla en que su principio de realidad debe ser buscado y validado». En la obra posterior de Marcuse esta idea se continúa acompañada de un estudio crítico de las tendencias económicas e ideológicas globales, y de las posibilidades concretas de reacción frente a los procesos contrarrevolucionarios del siglo XX (Marcuse, 1956: 171).

MARCUSE, Herbert (1956): *Eros and Civilization.* Boston: The Beacon Press.
MARX, Karl (1962): *Karl Marx - Friedrich Engels Werke Band 17*. Berlín: Dietz Verlag.
— (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Karl Marx - Friedrich Engels Werke Band 40*. Berlín: Dietz Verlag.
— (1974): *The ethnological notebooks of Karl Marx*, ed. Lawrence Krader. Ámsterdam: Van Gorcum Assen.
— y Friedrich ENGELS (1980): *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rusa*. Ciudad de México: Siglo XXI.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2018): *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*. Ciudad de México: Itaca.

LA EMANCIPACIÓN HUMANA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE MARX Y HEGEL. UNA LECTURA EN LA PERSPECTIVA DE GEORG LUKÁCS

Jorge Rendón Alarcón
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases.

KARL MARX

Los fines, los principios, etc. existen sólo en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los libros; pero aún no en la realidad. Lo que sólo es *en sí*, constituye una posibilidad, una potencia; pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia. Es necesario un segundo momento para su realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo.

G.W.F. HEGEL

Nota introductoria

La autoconciencia de una historia humana situada en las formas de organización y realización de la vida en común tiene lugar, ya en Rousseau en el siglo XVIII, con el reclamo de que el único ordenamiento legítimo de convivencia social era a través de la institución del derecho y el Estado como formas de autogobierno ciudadano —y en contraposición a toda forma de asociación arbitraria, como ocurre incluso con el iusnaturalismo liberal que busca subordinar el orden político a los derechos del individuo como individuo propietario—. En el caso de Hegel, la filosofía de la historia se remite también a la experiencia de la sociedad respecto de la realización práctica de la libertad en la interacción y el conflicto de la vida en común: «La *razón práctica* se aprehende como la voluntad que se determina a sí misma, es decir, como voluntad que piensa. Debe ofrecer leyes imperativas y objetivas

de la libertad, es decir, leyes tales que digan lo que *debe acaecer*» (Hegel, 2002: parágrafo 53). La razón práctica es, para Hegel, inherente a la acción humana como ser social y, por tanto, situado en el conflicto de la historia. Es en este sentido que *La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad.*

Así, la consideración de la emancipación humana se sitúa en Hegel —como en Rousseau— en una amplia dimensión social e histórica en tanto experiencia práctica de la sociedad y frente a cualquier forma de dominación o coacción social. Hegel entonces no circunscribe el problema al conflicto entre capital y trabajo —mismo que con el tiempo habría de convertirse en dogma de las burocracias estalinistas—. Además, recupera de esta manera —en una amplia perspectiva sociohistórica—, el sentido mismo de la política y del poder político en su contenido emancipatorio al remitirlos a un ser humano que, en cuanto ser social y conforme a la experiencia histórica del conflicto, llega a situarse en la autodeterminación de una praxis social emancipatoria (como ocurre hoy con los movimientos sociales), como fundamento último del derecho y del Estado en cuanto construcciones de la voluntad.

La emancipación humana como problema práctico en Hegel y Marx constituyó, desde nuestro punto de vista, el eje de la reflexión temprana de Georg Lukács, en particular en su *Historia y conciencia de clase* (1923). Allí Lukács insiste en el problema de la razón situada social e históricamente, en cuanto razón práctica, como condición de posibilidad de la emancipación humana. *Historia y conciencia de clase* sigue constituyendo en nuestra opinión un documento de actualidad en cuanto al reclamo de un orden autodeterminado conforme a la propia acción autoconsciente-práctica de los seres humanos.

Es en este sentido que el presente trabajo es deudor de esa reflexión temprana de Lukács puesto que —como él insistió— la dialéctica de Hegel resultaba inseparable *de la historia viva*. Para Lukács, además —como aquí subrayamos—, la praxis revolucionaria conforme al enfoque marxista sólo puede ser entendida como equivalente a la emancipación humana, es decir, como la reapropiación de sus capacidades y facultades en el ámbito de su existencia histórica, tal y como por cierto lo reclama Marx en *El Capital*. Marx —lo destaca también Lukács—, muestra la necesidad de quebrar el poder ciego de las fuerzas económicas y colocar en su lugar las capacidades y la dignidad del ser humano para

situarse, de esta manera, en el ámbito de las grandes reivindicaciones de la filosofía respecto del problema de la libertad humana. Todo lo anterior apuntalado por la lectura de Lukács de las obras de juventud de Marx —en particular de los *Manuscritos de 1844*— respecto de las formas de dominación y enajenación social.

El problema

La autoconciencia de una historia creada por los propios seres humanos tiene ya lugar con la exigencia de legitimidad civil del poder político en contraposición al absolutismo y despotismo monárquicos de finales del siglo XVII pero, sobre todo, con el reclamo radical de la Revolución francesa de reorganizar el orden social y político conforme al ejercicio de la razón humana. La autoconciencia de una historia creada por los propios seres humanos en cuanto hecho histórico-social propicia entonces, también, el surgimiento de una filosofía de la historia —como ocurre con Hegel y Marx— para la que, conforme al reconocimiento de ese quehacer consciente-práctico en la historia, tiene lugar la justificación de un nuevo orden social sin más fundamento que la acción racional de los mismos seres humanos.

La filosofía de la historia en el sentido en que la entienden Hegel y Marx expresa muy bien, así, el conflicto social e histórico en que ambas concepciones filosóficas se sustentan. En el caso de Hegel, se trata de la Revolución francesa en cuanto culminación de lo que parecía entenderse como la emancipación política del género humano, mientras que en el de Marx una visión de la historia acicateada por la exacerbación del conflicto económico conforme a la crudeza que tal hecho alcanza a mediados del XIX. De esta manera, la cercanía histórica entre las clases y conferencias que dan forma a la filosofía de la historia de Hegel entre 1821 y el final de sus días en 1831 y, digamos, el *Manifiesto comunista* publicado en febrero de 1848, puede alentar equívocos porque en realidad sus contenidos obedecen a contextos muy diferentes: en el caso de Hegel —como decimos— al proceso de emancipación política impulsado por la Revolución francesa, en tanto que en el *Manifiesto* resuena abiertamente el expolio del capitalismo decimonónico.

Para ambos autores, no obstante, se trata de establecer el vínculo posible entre el alcance de esa disposición autoconsciente

de los seres humanos y aquellas formas de realización social alcanzables en la historia conforme a esa acción racional. De esta manera, los fines considerados encuentran su fundamento en una cierta categorización de la propia realidad social y, por esta razón, resultan inmanentes al orden social y no más allá del mismo. En este sentido, Georg Lukács afirmaba ya en sus escritos tempranos que «La teoría marxista de la lucha de clases, que a este respecto sigue escrupulosamente la obra conceptual hegeliana, convierte el objeto trascendente en inmanente; la lucha de clases del proletariado es el objeto y, al mismo tiempo, su realización» (Lukács, 2005: 29).

Marx habrá de sostener en el tomo tercero de *El Capital*, y a propósito del reino de la libertad y el reino de la necesidad, que el desarrollo del socialismo consiste en que se han de dar al trabajo formas humanitarias conforme al desarrollo de la dignidad humana:

> La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana [Marx, 1971: 759].

Marx vincula, también, la exigencia de realización del ser humano con la dignificación de sus condiciones materiales de existencia y, por ello, tal exigencia se funda en el reconocimiento del trabajo y de su reivindicación para dar lugar a un orden social autodeterminado por «los productores asociados».

No hay que olvidar aquí que tal visión del capitalismo se remite a una época en la que la lucha de clases, conforme a la plusvalía absoluta, se orientaba hacia la creación de las condiciones materiales para alcanzar una vida digna. Por esta razón, el socialismo tal y como lo reclama Marx en *El Capital* suponía el sometimiento de la economía a fines autoimpuestos desde la propia condición humana y, como tales, más allá de toda coacción inherente a las sociedades clasistas.

El problema pues, en relación a una consideración radical del socialismo, se habrá de situar en la autodeterminación humana como la clave de su emancipación más allá de cualquier forma de utopía social, como suele ocurrir en el presente. Socia-

lismo habrá de significar para Marx una sociedad autogestionada en su riqueza material por los propios «productores asociados» y no un «estado de bienestar», como se ha entendido después para en realidad dar lugar a una nueva forma de Estado burocrático con los privilegios que ello conlleva para las burocracias políticas. En este caso, la política como tarea emancipadora y no coactiva habrá de significar la autodeterminación del ser humano en el orden social.

La acción práctico-política reivindicativa se sitúa así, más bien, en el ámbito de aquel conflicto que impide y contraviene la realización libre y racional de los propios seres humanos, mismo que tiene desde luego un eminente contenido histórico de forma tal que la tarea de elaborar y poner de manifiesto su propia especificidad exige la historización de la razón humana, así como la de su peculiaridad dialéctica, es decir, de la manera en que se configura en el ámbito de sus propias contradicciones y de aquellas formas de coacción social que impiden la autodeterminación del ser humano respecto de su libre realización en el orden social. Lo anterior es algo que el propio Marx subraya ya en los *Manuscritos del 44*: «El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre» (Marx, 1974: 111-112). Esta insistencia en la acción consciente como condición de su libre realización pone de manifiesto el vínculo entre Hegel y Marx, como lo señala Lukács. En este caso, ésa es nuestra opinión, el enfoque de Marx resulta deudor —como muchas veces se ha señalado—, de la filosofía especulativa de Hegel al centrar su atención en el reconocimiento de la actividad racional y de su capacidad creadora y transformadora del orden humano.

1. **Hegel**

En la primera versión del artículo *¿Qué es marxismo ortodoxo?*, mismo que luego fue publicado en forma muy diferente y ampliada en *Historia y conciencia de clase*, Lukács respondía que

el método de Marx es la dialéctica revolucionaria y que la teoría sólo podía ser revolucionaria en la medida en que supera la oposición entre teoría y praxis. En ese sentido Marx, como la filosofía alemana y en particular Hegel, habría «entendido la historia universal como un proceso unitario, como un proceso ininterrumpido, revolucionario de liberación» (Lukács, 2005: 46). De acuerdo con lo anterior, y en sentido estricto, la emancipación humana significa para Hegel un proceso histórico abierto y, como tal, sólo puede ser procesado a través de un orden jurídico y político autoimpuesto cuya validez dependa de la racionalidad y universalidad de sus normas. De aquí que el propio Hegel insiste en su *Filosofía del derecho* que *el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada.*

La constitución del Estado constitucional moderno supone para Hegel, también, el punto de partida de la autodeterminación del ser humano en cuanto sujeto práctico-político. Hegel afirma:

> El Estado es, empero, el que por vez primera da un contenido, que no sólo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra. En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad, y crea, por consiguiente, no sólo la narración, sino el interés de los hechos y acontecimientos inteligibles, determinados y perdurables en sus resultados [Hegel, 1989: 137].

La autodeterminación práctica de los seres humanos en el orden social constituye, así, un proceso jurídico-político abierto por cuanto permite afrontar cualquier forma de mediatización del ser humano que contravenga su capacidad de autodeterminación *en sí* y *por sí* como sujeto autoconsciente.

Incluso en *Historia y conciencia de clase* se habrá de insistir que el método dialéctico —sea lo que sea— gira siempre en torno del mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico. Más aún, para enfatizar la deuda con Hegel Lukács señala que...

> El método filosófico de Hegel, que fue siempre al mismo tiempo —del modo más avasallador en la *Fenomenología del Espíritu*— historia de la filosofía y filosofía de la historia, no ha sido nunca

> abandonado en este punto por Marx. Pues la unificación dialéctica hegeliana de pensamiento y ser, la idea de su unidad como unidad y totalidad de un proceso, es también la esencia de la filosofía de la historia del materialismo dialéctico. Incluso —agrega Lukács—, la polémica materialista contra la concepción «idealista» de la historia se orienta más contra los epígonos de Hegel que contra el maestro mismo, el cual estaba en este punto más cerca de Marx de lo que este mismo habrá pensado a veces en el curso de su lucha contra la cristalización «idealista» del método dialéctico [Lukács, 1969: 37].

Esta reconsideración de la dialéctica hegeliana entendida como la acción consciente en la historia conforme a la cual el ser humano llega a autodeterminarse como sujeto-objeto de su propia realización práctica (en ese sentido, afirma Lukács, que el método filosófico de Hegel es al mismo tiempo historia de la filosofía y filosofía de la historia, es decir, en la medida en que da cuenta del devenir del ser humano como sujeto-objeto de sí mismo), constituye, según lo podemos entender, la clave de la realización del ser humano en cuanto sujeto en *sí* y *por sí* y, como tal, capaz de realizarse prácticamente en la sociedad y en la historia y, por esta razón, también la clave de toda concepción política radical de la modernidad. Ello es así porque en última instancia la emancipación moderna del ser humano no puede tener lugar sino a partir de su autodeterminación como sujeto ético-político. En todo caso, en nuestra opinión el aspecto crucial de este tema se centra en una dimensión del pensamiento especulativo de Hegel del que se le suele disociar pero que él mismo enfatizó siempre de la manera más fehaciente, como puede constatarse ya en la propia *Fenomenología del espíritu*: «En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón» (Hegel, 1966: 210).

Ese sustrato del desarrollo histórico de la emancipación humana no es otro para Hegel, como por lo demás el propio Lukács insiste, que la acción consciente del ser humano como sujeto social en la historia, entendida ésta como la historia práctica que en medio del conflicto da lugar al *progreso en la conciencia de la libertad* porque lo que se manifiesta en esa vida práctica es, precisamente, el antagonismo entre las formas de organización de la vida en común y la capacidad del ser humano de una realización en *sí* y *por sí* como ser consciente. En este sentido la historia humana supone para Hegel un proceso de autoconocimiento y de realización objetiva de la libertad:

> El fin de la historia universal —dice Hegel, en su filosofía de la historia— es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente [Hegel, 1989: 76].

Para Hegel la realización objetiva del ser humano como sujeto práctico depende así de su autoconocimiento como sujeto autoconsciente en el orden social, es decir, de su capacidad de realización práctica conforme a su reconocimiento en sí y por sí en el orden social. Es por ello que Hegel afirma, también en su *Filosofía de la historia*, que...

> La voluntad quiere producir un ser; más, en su pureza, la voluntad es tan universal como el pensamiento. Este principio fue establecido en Francia por Rousseau. El hombre es voluntad; y sólo es libre en tanto quiere lo que su voluntad es. En el principio de la voluntad libre está la esencia de que la voluntad sea libre. Pues en la frase: «Yo quiero, porque quiero», puede poner todo, afirmarme en ella, e incluso rechazar el bien a segundo término [Hegel, 1989: 689].

En este sentido Hegel señala que «El espíritu no es una cosa natural, como el animal. Éste es como es, inmediatamente. Pero el espíritu se produce, se hace lo que es. Por eso, su primera formación, para ser real, es autoactividad» (Hegel, 1989: 76). La autoactividad del ser humano como sujeto consciente da lugar al orden social e histórico como manifestación objetiva de su propia actividad práctica. Por esta razón, tal quehacer autoconsciente no tiene otro sustento que el vínculo que establecen los seres humanos en el *nosotros* de su existencia histórico-social. Es desde esta idea que Hegel llega a afirmar en la *Fenomenología del espíritu* que en *un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón.*

2. Marx

Si bien para Hegel el referente de la emancipación lo constituye la historia humana en su conjunto y la manera en que en medio del conflicto que suponen todas aquellas prácticas que contravienen la libertad positiva se gesta una autoconciencia histórica reivindicativa de la realización del ser humano como

un ser en sí y por sí del conocimiento, en el caso de Marx se privilegia, en cambio, la constitución de un sujeto consciente situado en el desarrollo antagónico del capitalismo. No obstante, también Marx reconoce que tal antagonismo tiene que ser interpretado de manera autoconsciente y conforme a esa capacidad de realización social de los seres humanos, si es que ha de ser posible la acción revolucionaria del proletariado.

Como decimos, el socialismo de acuerdo con Marx supone, de la manera más enfática, el sometimiento de la economía a aquellos fines producto de la propia responsabilidad humana; de aquí la exigencia de trascender la mera lucha económica para reconocer, en cambio, la necesidad de su superación en un nuevo orden social: la idea de un socialismo acorde con la dignidad humana. Pero la especificidad de ambas filosofías de la historia pareciera residir, más bien, en las circunstancias históricas en que se sustentan, y no en el reconocimiento en ambos casos en la capacidad de autodeterminación del ser humano como sujeto social y como tal capaz de imponerse fines para dar lugar así a una historia creada por ellos mismos.

De esta manera, en nuestra opinión la consideración de Marx como la del propio Hegel debieran ser situadas en el ámbito de su propio referente histórico-social. Así, en el caso de Marx parece indispensable —como decimos— tomar en consideración la peculiaridad que el capitalismo adquiere en el siglo XIX y conforme al cual la lucha de clases se centra fundamentalmente en la lucha de clases por la plusvalía absoluta. Se trata, por ello, de una concepción de las cosas conforme a la cual la identidad de los intereses de la clase obrera con los intereses de la lucha contra el capitalismo y en favor de una regulación autoimpuesta se manifestaba de manera fehaciente.

Como ocurre con la modernidad política, sobre todo del siglo XVIII, el problema de un orden más allá del al capitalismo se sitúa no obstante, para Marx, en la autodeterminación del trabajo y en manera alguna en la utopía de su supresión. El socialismo resultado de la autodeterminación del trabajo supone, de esta manera, un orden autogestionado para dar lugar así a lo que hoy podríamos considerar un nuevo orden político fundado en una relación idéntica de derechos y obligaciones para salvaguardar así, como dice Marx, la dignidad de su «naturaleza humana».

Según lo podemos ver, el centro de la cuestión reside para Marx precisamente en la salvaguarda de la condición humana, por lo que el carácter autodeterminado de dicho orden tiene como fin impedir cualquier forma de concentración de poder económico que violente la igualdad social de sus miembros. En ese sentido, puede entenderse que conforme a tal visión de las cosas de igual manera Marx —aunque no lo hace explícito— también se opondría a una concentración del poder político que violentara asimismo esa igualdad social de los seres humanos: «El lugar de la antigua sociedad burguesa —afirma Marx en *El manifiesto*—, con sus clases y contradicciones de clases, será ocupado por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será condición para el libre desarrollo de todos» (Marx, 1998: 67).

Aún debiéramos decir aquí que es justamente la reivindicación de una cultura de la realización del ser humano, en su más amplio sentido, a la que se contrapone un régimen fundado en la especulación y la generación de plusvalía, el punto de partida del reclamo de Marx en favor de un nuevo orden humano. Así, socialismo significa para él un orden autodeterminado por el ser humano en cuanto sujeto histórico-social.

Pero es precisamente esa identidad inmediata entre los intereses de la clase obrera con los intereses de la lucha contra el capitalismo, la que es puesta en cuestión con el desarrollo ulterior del capitalismo y por lo que la constitución de la conciencia de clase pierde, también, su carácter inmediato: lo decisivo de la nueva situación se manifestaba o manifiesta, entonces, no sólo en el carácter socialmente antagónico del capitalismo, sino además en la mediatización de la vida social en otros ámbitos como ocurre con la educación, la cultura y la política misma hasta incidir en el desarrollo material e intelectual de la mayoría de la población, de manera tal que la emancipación política pasa nuevamente por la emancipación cultural de la vida pública pues, no obstante que con el desarrollo del capitalismo puedan surgir condiciones para una mejoría en las condiciones de vida de los seres humanos, las exigencias del desarrollo económico capitalista terminan por dar lugar a la mediatización de esas mismas necesidades.

Como decimos, una indagación de esta índole —por la que se busca poner en claro el proceso de emancipación humana en su propia historia— está ya presente en Marx, como sugiere Lukács al respecto:

> El propio Marx fue el primero que reconoció la determinación histórica, y no eterna, de los conceptos económicos; el primero, pues, que ha observado, no sólo los fenómenos de la vida social desde el punto de vista de la transformación de la producción, sino también la alteración revolucionaria de la producción desde el punto de vista de la historia universal. Marx, como la filosofía alemana y, en particular, Hegel, ha entendido la historia universal como un proceso unitario, como un proceso ininterrumpido, revolucionario de liberación [Lukács, 2005: 46].

De esta manera adquiere relevancia plena el presupuesto hegeliano de que *el mundo de la voluntad no está entregado al acaso* y que, en consecuencia, la tarea de una filosofía de la historia consiste en hacerse cargo de tal hecho para mostrar que la razón *descansa y tiene su fin en sí misma, se da la existencia y se explana por sí misma*. Más aún, Hegel subraya al respecto que —conforme al presupuesto anterior— *hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente*. La relación entre la razón práctica y la historicidad de los hechos constituye, pues, el vínculo fundamental entre Hegel y Marx, porque con ello a lo que se apunta en lo fundamental es a mostrar que la historicidad del orden social y el problema de la emancipación política son hechos históricos inherentes al ser humano que en cuanto sujeto social toma conciencia de sí mismo en medio de la peculiaridad del conflicto, lo que da lugar a las formas de emancipación política conforme a ese devenir práctico consciente.

De lo anterior que Lukács busque reconocer que Marx —y aquí se encuentra éste en la más clara contraposición con los grandes utopistas que lo precedieron— adoptó sin alterarlo el gran legado de la filosofía hegeliana: la idea de evolución, en el sentido de que el espíritu se desarrolla unitariamente desde la plena inconsciencia hasta el claro devenir autoconsciente (Lukács, 2005: 38).

De conformidad con la consideración anterior Georg Lukács sostenía, además, que la praxis revolucionaria no podía ser en última instancia —y esto es lo que no debería perderse nunca de vista desde el enfoque marxista—, sino la liberación del ser humano, es decir, que el desarrollo del ser humano como ser social, de conformidad con el orden que se impone, significa en realidad la reapropiación de sus capacidades y facultades en el ámbito de su existencia práctica, de forma tal que ese orden signifique, como afirma Marx en *El Capital*, la afirmación de su

dignidad y naturaleza humana. Es en este sentido que Lukács era reacio a cualquier clase de instauración de una dictadura del proletariado —como lo afirma en unas conversaciones a finales de los sesenta— (Holz, Kofler y Abendroth, 1971).

En efecto, para el filósofo marxista Georg Lukács el vínculo entre Hegel y Marx no puede encontrarse sino en la reivindicación del quehacer práctico-consciente del ser humano en la sociedad y en la historia, puesto que sólo en ese quehacer práctico reconoce aquello que lo determina como condición de posibilidad de su propia emancipación en la existencia social. Con la exigencia de que la praxis revolucionaria no puede tener otra exigencia que la de la propia emancipación humana, Lukács ve la realización del espíritu hegeliano —e incluso su consumación— *en el marxismo*, en la medida en que éste se fundaría en una toma de posición moral y en una aceptación de las responsabilidades éticas que se derivan de la propia acción revolucionaria. En su contenido más radical, revolución significa aquí emancipación y no mediatización de la condición humana.

Pero si es el caso que, efectivamente, la revolución en su contenido clásico marxista no puede sino ser equivalente a la emancipación humana en su más amplio sentido, entonces parece indispensable considerar esa emancipación no sólo en el plano económico sino en el plano más amplio, es decir, en el de una efectiva autodeterminación del ser humano como ser social. Esto es lo que parece prevalecer en Hegel cuando afirma que la historia humana supone *el desarrollo en la conciencia de la libertad* y, como tal, su afirmación en el ámbito de la vida ético-política en cuanto una vida social autoconsciente, cuestión que por lo demás el propio Marx reivindica de conformidad con la emancipación consciente del proletariado.

Se trata, a nuestro parecer, de un punto de vista que no sólo no ha perdido vigencia con el paso del tiempo, sino que se ha convertido en un referente ineludible de la modernidad y de la acción política sustentada en Marx si la misma ha de confirmarse como un método para la acción política como condición de la transformación del orden social y la realización práctica del socialismo. En efecto, la actualidad del enfoque de Marx respecto del carácter antagónico del capitalismo seguiría siendo la exigencia de la autodeterminación del ser humano en contraposición a cualquier forma de coacción inherente a las sociedades clasistas.

El propio Marx ya en el *Manifiesto* describe el hecho —y ello contra las presunciones más extendidas—, de que las transformaciones históricas tienen lugar conforme a la acción de los seres humanos y que, por tanto, son los seres humanos los que hacen su propia historia; un punto de vista en abierta contraposición a una visión determinista de la historia: el conflicto y las transformaciones sociales que de ello derivan no sólo no tienen un carácter determinista, sino que dependen en última instancia de la práctica social y la acción autoconsciente de los propios seres humanos.

En ese sentido, Lukács en su *Táctica y ética* (1919) distinguía ya entre la dimensión utópica del socialismo en cuanto busca ir más allá de la sociedad establecida, pero que sólo alcanza sus objetivos poniendo en cuestión, de manera radical, esa misma sociedad de manera autoconsciente. No obstante, se trataría de una concepción no utópica en la medida en que su propia realización depende de su inserción en el conflicto social como contenido articulador de la sociedad y la historia misma y del contenido afirmativo, que ello tiene, en el orden político. Por esta razón, Lukács afirma que la teoría marxista de la lucha de clases a este respecto sigue escrupulosamente la obra conceptual hegeliana al convertir el objeto trascendente en inmanente, pues la lucha de clases es al mismo tiempo el objeto y su realización.

De hecho, Lukács encontraba en ese hecho el alcance más significativo de la propia teoría de Marx en la medida en que representa *una nueva aclaración de la sociedad utópica* conforme al contenido de la filosofía de la historia de Hegel, de forma tal que *la táctica socialista* tiene como parámetro fundamental el contenido de esa misma filosofía de la historia:

> El *hecho* de la lucha de clases no es más que una descripción sociológica y una elevación del acontecer a la condición de una legalidad que tiene lugar en la realidad social; la *intención* de la lucha de clases del proletariado rebasa, sin embargo, ese hecho. Por cierto, dicha intención es, en esencia, inseparable del hecho, si bien tiene en vista el surgimiento de un orden social distinto de cualquiera que haya existido hasta el presente [Lukács, 2005: 29].

Es a partir de dicha consideración que el propio Marx, como destaca Lukács, muestra la necesidad de quebrar el poder ciego de las fuerzas económicas y colocar en su lugar las capacidades

y la dignidad del ser humano. Por esta razón, la teoría de Marx se sitúa, como ocurre con Hegel, en el ámbito de las grandes reivindicaciones de la filosofía clásica, es decir, en el ámbito de la reivindicación del ser humano como sujeto capaz de una realización propia en el orden histórico-social.

Como ya hemos dicho, Marx subraya así, en el tercer tomo de *El Capital*, que...

> En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material... La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana [Marx, 1971: 759].

De esta manera la transformación radical del orden social, para Marx en *El Capital*, supone la acción práctico-consciente en cuanto condición necesaria para que sean los propios seres humanos quienes, en su condición de sujetos sociales, *pongan bajo su control* el intercambio económico y lo hagan para salvaguardar *en las condiciones más adecuadas y dignas de su naturaleza humana*.

Conforme a lo anterior Marx dice en su *Manifiesto*, también, que *toda lucha de clases es una lucha política* (Marx, 1998: 51) y que, por tanto, «Los proletarios sólo pueden conquistar las fuerzas productivas sociales aboliendo su propio modo de apropiación en vigencia hasta el presente, aboliendo con ello todo el modo de apropiación vigente hasta la fecha» (Marx, 1998: 53). De lo que se trata pues es de abolir el carácter coactivo del modo de producción capitalista y, con ello, cualquier forma de coacción social, incluso el poder político debiera perder su carácter coactivo. Todo lo anterior explica el punto de vista que Georg Lukács desarrolla en su famosa obra *Historia y conciencia de clase* y que no es otro que «convertir en objeto de una discusión la cuestión del método dialéctico, como cuestión viva y actual» (Lukács, 1969: XLVIII).

3. **Lukács**

El ser humano como sujeto práctico sólo puede realizarse al imponerse un orden conforme a esa capacidad de realización en *sí* y *por* sí, es decir, al imponerse un orden, como dice Marx en *El Capital*, *en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana*. Rousseau habría afirmado también, como antecedente de la Revolución francesa, que *el sometimiento a la ley que nos damos es la libertad*, porque sometimiento a la ley significa la auto-imposición de un orden político que salvaguarde al ser humano en cuanto capaz de imponerse un orden propio, es decir, conforme a su asentimiento y comprensión. La emancipación humana no puede tener así sino, en última instancia, un carácter ético-político si dicha emancipación ha de ser entendida como la acción consciente y racional del ser humano que como sujeto social es capaz de regular *racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza*.

El propio Lukács reconoce que Hegel representa la culminación de la filosofía clásica y en ese sentido habría buscado ese sujeto de la manera más seria. Se trata del devenir autoconsciente del ser humano en el orden social y de la reivindicación de la teoría o de la dialéctica de Hegel como el desarrollo consecuente entre conciencia y realidad. Lukács enfatiza, por ello, que la teoría sólo puede ser revolucionaria en la medida «en que supera la oposición entre teoría y praxis» (Lukács, 2005: 41). Lo que se reivindica de esta manera es la acción consciente del ser humano en cuanto sujeto práctico-político y, como tal, capaz de imponerse un orden *en sí* y *por sí*. De aquí que sólo cuando la lucha de clases da lugar a una toma de conciencia práctica, en cuanto una forma de voluntad capaz de autodeterminarse en sí y por sí como voluntad consciente en medio del conflicto, puede tener lugar la acción práctica en su contenido emancipatorio.

El autoconocimiento no puede ser en este caso sino el autoconocimiento del ser humano como sujeto práctico en medio del conflicto y, con ello, de su autoconocimiento como ser capaz de darse e imponerse un orden propio, es decir, su reconocimiento como sujeto práctico-político. El problema se manifiesta de la manera más abierta cuando Lukács insiste en *Historia y conciencia de clase* en que «la unificación dialéctica hegeliana de pensamiento y ser, la idea de su unidad como unidad y totalidad de un proceso, es también la esencia de la filosofía de la historia

del materialismo histórico» (Lukács, 1969: 37). Lukács subraya incluso que el método dialéctico gira siempre en torno del mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico, por lo que «los problemas "ideológicos" y "económicos" pierden su recíproca extrañeza y fluyen los unos en los otros. El tratamiento histórico-problemático se convierte efectivamente en una historia de los problemas reales» (Lukács, 1969: 38).

El problema de la emancipación del ser humano se sitúa más bien en el ámbito de las formas de relación y organización que los propios seres humanos establecen entre sí y, en este sentido, el problema decisivo de la emancipación humana tiene que situarse en la emancipación política entendida ésta como la capacidad de autodeterminación respecto de esas formas de organización y realización de la vida en común sin más referente que la acción libre y racional de los propios seres humanos.

Por esta razón, Hegel afirma al respecto que el Estado de derecho constitucional moderno, así entendido, supone una reconsideración radical del derecho moderno por cuanto el mismo no puede reconocer como fuente de legitimidad sino la actividad consciente y racional del pensamiento, dando lugar con ello a un orden jurídico y político abierto a la realización libre y racional de los propios seres humanos. Se gesta así una nueva concepción de la política y del orden político por cuanto tal orden jurídico-político no puede ser entendido ya sino como un orden autodeterminado por los propios seres humanos:

> En el pensamiento del derecho se ha erigido ahora una constitución, y sobre esta base hubo de fundarse todo. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento [Hegel, 1989: 692].

El problema pues, respecto de la legitimidad del Estado de derecho constitucional moderno, tiene que ver con las formas de relación que los seres humanos establecen entre sí en su condición de voluntades libres y, como tales, capaces de una autodeterminación en *sí* y *por sí* y no en una relación preestablecida conforme a un hipotético «estado de naturaleza». De esta manera, la autodeterminación del ser humano en su contenido más radical no puede ser entendida sino como una autodetermina-

ción ético-política por cuanto que la propia emancipación económica depende de esa autodeterminación libre y racional del orden social.

Lukács mismo termina por reconocer tal hecho frente a la imposibilidad de separar la lucha económica de la lucha política, puesto que el propio Marx habría mostrado que toda lucha económica muta en política y a la inversa, dando lugar en el proletariado a «la contradicción dialéctica entre el interés inmediato y la meta última, entre el momento singular y el todo» (Lukács, 1969: 77-78):

> Pues el momento singular del proceso, la situación concreta con sus concretas exigencias, es por su naturaleza inmanente a la actual sociedad, a la sociedad capitalista, se encuentra sometida a sus leyes y a su estructura económica. Y no se hace revolucionaria más que si se inserta en la concepción total del proceso, cuando se introduce con referencia al objetivo último, remitiendo concreta y conscientemente más allá de la sociedad capitalista [Lukács, 1969: 78].

Una vez más se recupera en este punto el núcleo mismo de la filosofía de Hegel en cuanto al proceso emancipatorio de la sociedad humana al reconocerse abiertamente que la efectividad real de dicho proceso no puede ser sino el resultado de la acción consciente del ser humano en cuanto sujeto social. En todo caso se trata —como el propio Lukács reconocería— de una forma de conciencia que se gesta en el conflicto al que se encuentra sometido el proletariado, pero que tiene que dar lugar a una conciencia práctica, es decir, en cuanto voluntad capaz de autodeterminarse en sí y por sí para alcanzar sólo entonces un nuevo orden político.

De hecho, se trata del punto de partida en el que se sustenta la filosofía especulativa de Hegel:

> No es difícil darse cuenta de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación [Hegel, 1966: 12].

El problema, pues, de tal consideración especulativa se sitúa en la constitución de una autoconciencia histórica capaz

de autodeterminarse como razón práctica en la sociedad y en la historia.

Esto es algo que también reconoce Lukács cuando insiste en la necesidad de una *voluntad consciente*:

> Como ha dicho Marx, tiene que llegar a ser una clase no sólo «frente al capital», sino también «para sí misma»; esto es: tiene que levantar la necesidad económica de su lucha de clase hasta una voluntad consciente, hasta una conciencia de clase eficaz [Lukács, 1969: 83].

Es esa capacidad de autodeterminación como sujeto práctico-político la que tiene lugar con la modernidad política por cuanto que lo que se consigue con ella es la capacidad del ser humano de imponerse un orden jurídico-político por voluntad propia.

Lo anterior hizo posible, como hemos insistido, la reconsideración de la política en un sentido radical como ocurre con la Revolución francesa, cuestión que con la exacerbación del conflicto económico en el siglo XIX parece perder su centro. No obstante, es precisamente esa capacidad de autodeterminación del ser humano como sujeto social lo que se encuentra en el centro de la discusión para una época que —como la moderna— tiene que confrontarse consigo misma a propósito de sus alcances y realizaciones.

En efecto, tras el fracaso de la Revolución francesa para dar lugar a un nuevo orden político contrapuesto al liberalismo, el surgimiento del movimiento obrero en las condiciones del capitalismo del siglo XIX lleva a la exigencia de una teoría revolucionaria de la conquista violenta del poder político como fase previa a la conquista del socialismo. Todo lo anterior profundamente favorecido por el papel dominante de la plusvalía absoluta en la estructura de la economía capitalista del siglo XIX. Sin embargo, posteriormente, cuando la misma estructura económica capitalista pierde ese carácter abiertamente coactivo parece indispensable, como realmente ocurre, reconsiderar esa relación entre la acción política y la construcción del socialismo.

Se trata de una cuestión decisiva y que el propio siglo XVIII remitió al ser humano en cuanto ser social, es decir, se trata de una cuestión que solamente logra encontrar una respuesta en cuanto que el ser humano se reconoce como sujeto situado socialmente. Aquí radica, como dice Hegel, el devenir autocons-

ciente del ser humano que en cuanto sujeto práctico se reconoce capaz de una realización en sí y por sí. El descubrimiento del orden humano en cuanto un hecho social e histórico que depende de la voluntad constituye pues, en definitiva, el hecho fundamental de la modernidad política porque nos revela el vínculo indisociable que existe entre la acción consciente de los seres humanos y sus formas de realización práctico-política. En ese sentido la acción consciente de los seres humanos en cuanto sujetos sociales y la vida política no sólo resultan indisociables, sino que es precisamente en el ámbito del contenido político de la existencia que el ser humano como sujeto consciente tiende a su propia realización social.

Es ese mismo vínculo por lo demás, es decir la relación entre la salvaguarda de la condición humana y su realización como sujeto social, lo que nuevamente parece reivindicarse con la existencia de una nueva estructura económica capitalista donde la actividad laboral sufre cambios significativos y un salario ya no condicionado por la plusvalía absoluta pareciera orientarse hacia nuevas formas de realización social y donde, no obstante, persiste el problema de la manipulación como condición necesaria no sólo para el mantenimiento de una economía capitalista sino, también, para su desarrollo.

En ese sentido, la lucha por formas superiores de realización social del ser humano —como pueda ser, incluso, la democracia efectiva— no puede tener lugar sin una emancipación política y cultural en gran escala y conforme a lo cual la lucha contra la estructura económica de la sociedad capitalista sea, también, el punto de partida de la defensa y fundamento de los derechos democráticos como derechos de autodeterminación y dar lugar, de esta manera, a la transformación de un Estado de derecho liberal a un Estado de derecho social y, con ello, a una democracia efectiva.

En este caso, la realización práctica de los derechos humanos en su contenido democrático permite la construcción de una ciudadanía efectiva como fundamento del proceso democrático porque permite no sólo elegir a los titulares de los poderes públicos, y crear las normas jurídicas que definen las reglas de convivencia, sino establecer la legitimidad de las mismas en cuanto dan lugar a la autodeterminación de los seres humanos en cuanto sujetos políticos. Con la exigencia de un orden político fundado en la autodeterminación del ciudadano —que se manifiesta,

por cierto, ya en Rousseau y en la Revolución francesa— se plantea abiertamente el antagonismo entre el orden liberal y la sociedad democrática. Lo que surge así es nuevamente la necesidad de una democracia real como requisito indispensable para dar cauce a las luchas de clases en el contexto del siglo XIX.

En las conversaciones que mencionamos más arriba, Lukács insiste a finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo pasado que el problema de la alienación tenía ya, según él, entonces un aspecto distinto al que tenía en tiempos de Marx; agrega de esta manera que cuando Marx escribe los *Manuscritos económico-filosóficos* la alienación de la clase trabajadora significaba de manera inmediata un trabajo degradante y, como tal, idéntica a la deshumanización, razón por la cual la lucha de clases se orientó hacia la necesidad de garantizar para el trabajador el mínimo de vida humana mediante sus reivindicaciones salariales y de jornada laboral.

Pero Lukács reconoce para su propia época un cierto cambio de sentido de dicho problema por lo que se hacía necesario una gran exposición de la alienación en esas circunstancias. Ahora bien, qué duda cabe que ese mismo problema inherente al capitalismo se ha potenciado —a niveles insospechados por Lukács— en nuestra propia época, dando lugar ahora a la exigencia de una revisión del mismo problema en el ámbito de la cultura, de la política y de la economía en el sentido más amplio porque es hoy justamente en esos ámbitos donde se expresan de la manera más fehaciente las contradicciones del capitalismo actual y donde incluso la experiencia de la época moderna ha mostrado que la manipulación no se reduce al ámbito económico sino que sobre todo puede manifestarse además, como decimos, en aquellos ámbitos que inhiben e impiden la autodeterminación política de los seres humanos en su contenido más propio.

Surge entonces la necesidad de una reflexión cuidadosa y exhaustiva respecto del problema de la mediatización del ser humano también en esos ámbitos. Todo esto para mostrar la vigencia de una interpretación del conflicto desde las formas de conciencia histórica en el que el mismo se expresa en el ámbito de la vida económica, política y —como hemos visto— cada vez más abierta al ámbito cultural. En todo caso, y esto es lo que queremos subrayar al respecto, la acción práctico-política resulta indisociable de la peculiaridad del conflicto y de la manera

como incide en la alienación y coacción que enfrentan los seres humanos.

Es a partir de las anteriores consideraciones, que pueden discutirse, en nuestra opinión, las condiciones llamadas subjetivas en los procesos de emancipación política actuales y que muestran el carácter inevitablemente histórico del capitalismo al dar lugar a un abierto antagonismo entre la acumulación económica y sus formas de realización social dando así lugar a una más amplia comprensión del conflicto político y cultural inherente a ese orden y que da lugar, por ello, a una praxis social en un más amplio sentido hasta llegar a abarcar a una ciudadanía que ve violentada su capacidad de realización conforme a la estructura de una economía capitalista. De esta manera el enfoque histórico inherente a la filosofía de la historia nos dota, en realidad, de una visión objetiva de la acción consciente de los seres humanos al vincularla con las formas de realización práctica del ser humano en cuanto sujeto histórico-social.

Bibliografía

HEGEL, G.W.F. (1966): *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

— (1989): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 2 vols., trad. José Gaos. Madrid: Alianza.

— (2002): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza.

HOLZ, Hans Heinz, Leo KOFLER y Wolfgang ABENDROTH (1971): *Conversaciones con Lukács*. Madrid: Alianza.

LUKÁCS, Georg (1969): *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, trad. Manuel Sacristán. Ciudad de México: Grijalbo.

— (2005): *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

MARX, Karl (1971): *El Capital. Crítica de la economía política, vol. III*, trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

— (1974): *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. Francisco Llorente, 5ª ed. Madrid: Alianza.

— y Friedrich ENGELS (1998): *Manifiesto comunista*, introd. Eric Hobsbawn. Barcelona: Crítica.

LOS RETOS DEL MARXISMO EN EL SIGLO XXI

Enrique de la Garza Toledo
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

Era común afirmar que Marx creó una nueva ciencia, la ciencia de la Historia, pero ¿con cuál concepto de ciencia? ¿Será el concepto de ciencia del Positivismo con capacidad de explicar y predecir el futuro más allá de la voluntad de los sujetos sociales? ¿Es decir, una ciencia basada en una concepción de la realidad sujeta a leyes que se imponen a los individuos más allá de su voluntad? En la historia del marxismo ha habido corrientes —el marxismo de la Segunda Internacional, el estalinismo— que así lo concibieron: la subsunción del sujeto y su subjetividad en la objetividad, el sujeto determinado por las estructuras, especialmente las económicas.

Sin embargo, ha habido otra corriente en el marxismo en el siglo XX que, por el contrario, planteó que el eje central de la historicidad era la relación sujeto-objeto (concepción que estaba en Marx, tal vez en forma heterogénea con dosis fuertes de estructuralismo [base económica que determina la superestructura], como en la famosa frase, «Los hombres hacen la Historia en condiciones que no escogieron») (De la Garza, 1989).

Al respecto, el marxista norteamericano, Harry Claver, dice que *El Capital* —máxima obra de Marx— acepta varios ángulos de lectura. Por extensión, podríamos decir que estos ángulos serían en general para el marxismo los siguientes:

1) El marxismo es una ciencia positiva, con capacidad explicativa y predictiva a partir de sus leyes. En esta medida, *El Capital* sería una obra de Teoría Económica traducible en una econometría (Morishima, Regulacionismo francés). En el fondo la epistemología del marxismo y del Positivismo serían semejantes.

2) El marxismo en un método, más que una teoría. En la tradición inaugurada por Lukács en *Historia y Conciencia de Clase* (1969) la justificación estaría en la concepción marxista de «movimiento». Es decir, si la realidad está en constante transformación, de esto se deriva la (no) perennidad de las leyes y conceptos. En cambio, el método tendría una mayor vigencia temporal, sin ser tampoco absoluto. Marx decía que el único absoluto que reconocía era el movimiento.[1]

3) La tercera lectura sería que el marxismo no serviría para hacer experimentos de física en el laboratorio, como ingenuamente lo pensaron los soviéticos, sino que es la ciencia de la revolución. Que específicamente es una Sociología pero vestida de Ciencia Política. Es decir, una forma de análisis de la realidad social (incluyendo la económica) como interrelaciones entre sujetos pero con el ángulo del poder y la dominación: el poder y la dominación serían dimensiones de todas las relaciones sociales. Lo anterior se muestra claramente en la sección IV de *El Capital*, en donde Marx descompone el proceso de producción capitalista en un proceso de valorización (creación de valor) y otro de trabajo; y puntualiza que, para explotar el capital al trabajo, el primero tiene que dominar al trabajador dentro del proceso de trabajo. Es decir, el proceso de producción capitalista no es sólo Economía sino también Política y Cultura, de tal forma que la dimensión política no queda circunscrita al Estado sino que permea todas las relaciones sociales.

Lo anterior se complementa con la aseveración de que en Marx conviven dos conceptos de Ciencia, una que proviene de la tradición anglosajona (empirismo clásico), como ciencia empírica, cercana a la ciencia natural. Y la segunda, que convive con la tradición romántica alemana (antecesora de la hermenéutica actual), que considera la especificidad del fenómeno histórico, lo local, que no lo subsume en leyes universales y da importancia a la voluntad de los sujetos en la explicación sociocultural. El marxismo de Marx, hijo de su tiempo, estaría presionado por esta doble tensión. Los marxistas posteriores a veces enfatizaron la primera dimensión (estalinismo), en otras la segunda (el marxismo del Sujeto-Objeto), sin olvidar las estructuras.

---

1. Gramsci lo planteaba diferente, el marxismo sería una concepción del mundo.

Esta doble tensión está presente en interpretaciones duales en el marxismo de:

1) El concepto de ley y de determinación como tendencias *versus* la ley como causalidad: el concepto de *ley* como tendencia significa dos asuntos centrales: primero que con la tendencia se puede presentar contratendencias (ver pasaje de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia); pero también, segundo, que la resultante histórica depende de los sujetos y no sólo de las cuestiones estructurales («los sujetos hacen la Historia en condiciones que no escogieron»).

2) El concepto de tiempo presente y de futuro, como articulación entre objetividad y subjetividad *versus* futuro determinado por las estructuras objetivas. Es decir, el futuro no como determinado por condiciones objetivas, sino como potencialidad, que cuestiona la noción positivista de predictibilidad de la Ciencia Social e impone su transformación en «espacio de posibilidades para la acción viable en la coyuntura».

3) La predicción como espacio de posibilidades para la acción de los sujetos voluntarios *versus* el futuro determinado (De la Garza, 1992).

4) La prueba científica vista como praxis *versus* la verificación empírica. La debilidad de la prueba exclusivamente empírica queda constatada por la dependencia de los datos del lenguaje. La prueba empírica tiende a la contemplación a través de los sentidos; en cambio, la praxis involucra a los datos en una tarea transformadora del objeto, en donde la construcción de conocimiento tiene un importante papel.

Detrás de estas interpretaciones polares hay conceptos de realidad-visiones del mundo diferenciados que se presentan a continuación:

1) La historia como articulación entre objetividad y subjetividad *versus* el Naturalismo: rechazo a la analogía libre entre leyes de la naturaleza y «leyes sociales», como leyes de tendencia.

2) El movimiento —transformación de la realidad— como rearticulación entre niveles y con los sujetos sociales, que conduce a pensar en legalidades y conceptos históricamente determinados *versus* conceptos y leyes universales. Niveles de reali-

dad como niveles de abstracción, con eficiencias diferenciadas de los sujetos según el nivel en cuestión.

3) La realidad en multiniveles y no reducida a lo empírico, en constante rearticulación, con dinamismos diferentes entre niveles, que conduce al concepto de totalidad *versus* sistema. Sistema funcionalmente integrado que no contempla la contradicción como parte integrante del mismo y, sobre todo, que no da un papel a los sujetos dotados de voluntad y capacidad de acción. La totalidad es en principio pensada como red de relaciones que influyen sobre el fenómeno en cuestión, que nunca anulan el efecto «Sujetos» y que toma la forma de una red de relaciones no sistémica que acepta la contradicción, la disfuncionalidad e incluso la oscuridad.

4) Las leyes sociales como tendencias con mediaciones que pueden amortiguarlas o acelerarlas y su complemento, el espacio de lo posible en la coyuntura para la acción viable de los sujetos *versus* leyes de observancia necesaria. El espacio de posibilidades para la acción viable tiene componentes estructurales que no determinan sino presionan a los sujetos y otros de carácter subjetivo, relacionados con subjetividades y acciones.

5) La realidad con una dimensión objetiva que va más allá de la voluntad de los sujetos (naturaleza distante de la interacción humana y objetos sociales cosificados), y otra subjetiva (proceso de interacción con construcción de significados). De este modo, la realidad no es sólo lo objetivo o bien lo objetivado, sino también el espacio de significados que los humanos dan a lo primero y a sus relaciones (De la Garza, 2010*a*).

Sin embargo, otra concepción de ciencia diferente de la anterior, con una visión del mundo diferente de la del marxismo de Marx, se volvió hegemónica en buena parte del siglo XX: el Positivismo. Sin embargo, el Positivismo que se tornó hegemónico no fue el Positivismo de Augusto Comte —contemporáneo de Marx y por el cual éste sentía un gran desprecio por su superficialidad—, sino inicialmente el Empiriocriticismo y, posteriormente, el Positivismo Lógico dominaron el análisis. El Empiriocriticismo influyó en el marxismo posterior a la muerte de Marx, el de la Segunda Internacional; mientras que el Positivismo Lógico en el de la Tercera Internacional. Estos marxismos fueron incapaces de dar cuenta de la revolución en la Física (física cuántica y relativista), puesto que las leyes de la dialéctica, supuesta-

mente retomadas de Hegel por la interpretación de Engels, no fueron instrumentos analíticos suficientes para explicar los cambios de paradigma en las ciencias naturales y sus significados. Por ejemplo, al tratar de subsumir los soviéticos esa enorme transformación en el pensamiento físico bajo la Ley de la negación de la negación.

El resultado fue que el concepto de qué es ciencia, de qué es una teoría científica, de si el camino de la investigación es el de la prueba de la hipótesis, de qué es verificar, de qué es un dato empírico, de qué es explicar se dejaron al Positivismo y en todo caso a las corrientes hermenéuticas. Una importante excepción fue «*Materialismo y Empiriocriticismo*» (Lenin, 1969), así como pasajes de los *Cuadernos Filosóficos* (Lenin, 1974), en donde Lenin mostró que el Positivismo de segunda generación era un idealismo. No obstante, problemas como los mencionados más arriba no se ampliaron y el marxismo de esta línea, continuado en la Tercera Internacional, creyó que epistemológicamente era suficiente con demostrar que la corriente que se volvía dominante en epistemología era un idealismo, sin tener alternativas en cuanto a los problemas mencionados. En esta corriente la reflexión epistemológica se estancó y simplificó, primero, al creer que bastaban las leyes de la dialéctica para explicar el proceso del conocimiento científico. Aunque finalmente se acabó aceptando muchas de las propuestas positivistas. Por decenios —a partir de la década de los veinte del siglo xx y hasta los años setenta— el marxismo de esta línea no fue rival de la epistemología positivista. Este papel le tocó a la hermenéutica, quien acabó sustituyendo al Positivismo en las preferencias de los epistemólogos.

El marxismo de la Segunda Internacional y su paradójica continuación epistemológica en la Tercera Internacional, impusieron en el marxismo una visión naturalista de la Historia durante muchos decenios. Afortunadamente, el marxismo posterior a la Primera Guerra Mundial no se redujo a la primera corriente, aunque ésta fue la más importante del marxismo hasta los años setenta del siglo XX. La revolución europea de 1917-1923, sólo triunfante en la URSS, reabrió en otros marxistas como Lukács, Korsch, Gramsci, Bloch, la Escuela de Fráncfort, la discusión acerca del estatus del marxismo en el concierto Positivismo-Hermenéutica (la disputa por los métodos) y, en general, en la transformación de la sociedad. Este marxismo occidental siempre presentó muchas diferencias en su interior, pero estuvo pro-

tagonizado por profundos y actualizados conocedores de las polémicas más importantes del momento con respecto de la filosofía y de la teoría social, preocupados por la reivindicación de un sujeto no completamente sujetado por las estructuras. Todo esto en franca lucha con el Naturalismo y el Positivismo, pero también con el marxismo positivizante (por ejemplo, cuando Gramsci criticó el *Tratado de Sociología marxista* de Bujarin). Sin embargo, con el autoritarismo soviético y su centralización del poder en el sistema de partidos comunistas del mundo, se impuso un marxismo economicista y positivista. La imposición estatal de una versión del marxismo tuvo un costo histórico enorme: *Historia y conciencia de clase* de Lukács (1969), punto de arranque del marxismo occidental, fue criticado tanto por los restos de la Segunda Internacional como por la tercera. Zinóviev, bolchevique de primera línea, en su informe al V Congreso de la Comitern hizo la crítica política a este libro. Korsch y Gramsci fueron marginados por el movimiento comunista internacional hasta después de la Segunda Guerra Mundial. El marxismo que se impuso en el mundo, fue codificado en los manuales de *Marxismo de la Academia de Ciencias* de la URSS. El marxismo occidental en los primeros decenios de vida quedó reducido a grupos de intelectuales o pequeños partidos críticos del estalinismo. Sin embargo, desde la muerte de Stalin, se fueron dando aperturas parciales en la reflexión acerca del marxismo, pero un quiebre fundamental fue en 1968 y su secuela de movimientos estudiantiles y obreros, terreno fértil para reflexiones que, a veces, se iniciaron desde los años veinte del siglo XX pero no encontraban sujetos sociales en donde anidar: Escuela de Fráncfort, E.P. Thompson (1972), Agnes Heller, Obrerismos italiano y francés, etc. En cambio, en los setenta, se extendieron y volvieron legítimas las críticas al socialismo real. De esta apertura del marxismo en los setenta del siglo XX se infieren varias enseñanzas, a saber:

1) No insistir en coincidir con una epistemología que está en crisis, la ofrecida por el Positivismo. Tampoco en una lectura idealista de la dialéctica (Adorno *et al*., 1975), en particular con la definición de Engels en el *Antidhüring* como ciencia de las leyes más generales de la materia, la sociedad y el pensamiento.

2) Buscar desarrollar lo que en Marx fueron concepciones epistemológicas y metodológicas básicas, pero en forma actuali-

zada, empezando por recuperar la reflexión de Marx acerca del método de la Economía Política (De la Garza, 1990*b*). Afortunadamente fue el marxismo occidental de la época el que emprendió esta tarea, autores que estaban al día con las polémicas internacionales (Adorno, 2001). En esos momentos el rival del marxismo no era Hegel, como insistían los soviéticos, sino el Positivismo y el Relativismo en ascenso (Della Volpe, 1975).

De cualquier manera, durante el estalinismo y hasta la actualidad ha habido dos desarrollos claves de la reflexión marxista, a contracorriente de aquel marxismo dominante. Los dos temas importantes que reseñaremos brevemente muestran la superioridad del marxismo con respecto de otras corrientes actuales, no obstante la necesidad de tener presentaciones más actualizadas.

1. **Metodológicamente**

1) Las reflexiones acerca del método de la Economía Política (Celen, 1974 y Rosdolsky, 1978) que llevaron a pensar, finalmente, en un concepto alternativo de teoría. No como sistema de hipótesis vinculadas en forma deductiva, sino a través de las relaciones históricas y lógicas entre los conceptos, en un camino de lo abstracto a lo concreto. Esta recuperación de una metodología concreta hizo aparecer problemas que no eran propios del Positivismo: los puntos de partida de la investigación y de la exposición; las diferencias entre método de investigación y de exposición; las relaciones lógicas e históricas entre conceptos de diferentes niveles de abstracción; la presencia de la dialéctica en las categorías teóricas; la verificación interna y la prueba de la praxis; la reconstrucción de la totalidad concreta.

2) La metodología contenida en «estado práctico» en las grandes investigaciones marxistas concretas como *La formación de la clase obrera en Inglaterra* de E.P. Thompson (1972) (articulaciones entre materialidad, cultura y lucha de clases); el *18 Brumario de Marx* (los cambios en metodología de un objeto económico como *El Capital*, al objeto de una coyuntura política); *La personalidad autoritaria de Adorno* (2010) (las relaciones entre cultura, inconsciente y propensiones políticas).

3) Las diferencias entre totalidad abstracta y totalidad concreta (Kosík, 1969), la explicación como reconstrucción de la

totalidad concreta y no la subsunción del caso concreto en un sistema teórico (Dal Pra, 1971).

4) La profundización sobre el método de investigación, a través de la descripción articulada de H. Zemelman (1992) y la síntesis configuracionista (De la Garza, 2001).

Reflexiones complementarias fueron: la influencia del objeto sobre el método; la de la teoría sobre el método; el concepto de lo empírico; qué significa captar potencialidades en el presente; la recuperación marxista del concepto de configuración: red de relaciones entre conceptos (teoría como configuración); entre códigos de la subjetividad (la subjetividad como configuración); configuración de relaciones sociales; configuración entre niveles de la realidad. La configuración no es un sistema porque incluye a la contradicción como parte de la misma, la disfuncionalidad, la oscuridad. Además, las relaciones pueden ser duras (causales, funcionales, deductivas) o blandas (a través de metáforas, analogías, principio etcétera, reglas prácticas, formas del razonamiento cotidiano). Pero, sobre todo, el concepto de configuración no agota las relaciones entre estructuras-subjetividades y acciones, es decir, no puede prescindir de los sujetos y sus subjetividades. En la coyuntura actual de relativo relanzamiento del marxismo en algunos países europeos, en Estados Unidos o en Sudamérica, él podría retomar la iniciativa frente a un Positivismo debilitado por el Postestructuralismo y la Postmodernidad y, a la vez, a un estado de ánimo de hartazgo en sectores de la academia frente al relativismo agnóstico y paralizante para la investigación científica (Nuevo Realismo).

2. **La transformación y ampliación del concepto de trabajo en el Neoliberalismo tardío**

Se relaciona con la emergencia de los servicios como sector clave de la economía capitalista desde los años sesenta del siglo XX, en cuanto a importancia en el empleo y el producto (Yanagisako, 2012). Se trata de trabajos que implican interacciones directas entre trabajadores y usuarios o a través de medios de comunicación y sus intercambios simbólicos; la producción de símbolos como productos; la intervención de los clientes en la coproducción del servicio (el trabajo del cliente).

Lo anterior ha llevado a la necesidad de un concepto ampliado de trabajo: trabajar es también producir interacciones, símbolos y que el cliente trabaje (Sayes, 2017). Pero también a un concepto ampliado de relación de trabajo y de control sobre el trabajo: el cliente está imbricado en la relación laboral, sin ser capitalista ni empleado (Becattini, 2015). Esta concepción del trabajo ampliado a la producción de símbolos y significados, va por delante de la Teoría Neoclásica que tiempo atrás ha considerado a los servicios como parte del producto interno bruto, pero con una visión reducida a sus precios y volumen. En cambio, en esta tradición marxista recuperada recientemente se vuelve a la teoría del valor trabajo, previa exploración del tratamiento de Marx en la *Historia crítica de las teorías sobre la plusvalía* y otras obras menos estudiadas en donde Marx acuña el concepto de producción inmaterial para referirse a esta producción de símbolos y cuando es necesaria la presencia del cliente en el proceso de trabajo, con la compresión entre producción, circulación y consumo, Pero, como en todo trabajo capitalista, se necesita del control del capital sobre el trabajo ahora extendido al control del cliente e incluso a la incorporación del trabajo del cliente en el valor de la mercancía. Muchos pasos por delante de la Teoría Neoclásica en economía estancada.

Finalmente, ¿por qué decayó el marxismo en la década de los noventa en forma amplia, aunque luego de la gran crisis de 2008-2009 muestre cierta recuperación?

1) Porque se derrumbó la concepción de marxismo de la URSS, lo que afectó la legitimidad de los otros marxismos.

2) Porque la caída del socialismo real en la URSS no sólo ha implicado reflexionar en problemas no desarrollados por el marxismo, sino en revisar supuestas verdades teóricas, tales como (De la Garza, 1990*a* y 1990*b*):

a) ¿Pueden formarse clases dominantes sin existir la propiedad privada?

b) El énfasis soviético en la industrialización descuidó a los servicios y al medio ambiente, lo que provocó también, junto con la burocratización del Estado, un atraso en ciencia y tecnología.

c) ¿La abolición de la propiedad privada y la centralización de las decisiones en la economía, terminaría con los ciclos de auge y crisis propios del capitalismo?

3. ¿Cuál es nuestra herencia?

1) Reivindicar el concepto de explotación frente a las teorías económicas alternativas y a otras que provienen del propio marxismo, como las de Lanzarato y Negri (2001).

2) Reivindicar la perspectiva del sujeto-objeto, frente al Positivismo y al Relativismo (De la Garza, 1993).

3) Reivindicar la concepción del mundo y sus consecuencias epistemológicas de realidad en movimiento, en multiniveles, con la dimensión subjetiva como parte de la realidad, la reconstrucción de la totalidad como configuración de configuraciones.

4) El papel central del trabajo en sentido ampliado, de relación laboral (De la Garza, 2010*a*).

¡El marxismo no ha muerto, puede ser punto de partida de futuros desarrollos, a condición de aplicarle el marxismo al marxismo! (Bloch, 1985).

Bibliografía

ADORNO, Theodor (2001): *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid y Valencia: Cátedra / Universitat de València.

— (2010): *La personalidad autoritaria*. Madrid: Akal.

— *et al.* (1975): *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ciudad de México: Grijalbo.

BECATTINI, S. (2015): «Trabalho imaterial: divergências teóricas e conceituais», *INTERthesis. Revista Internacional Interdisciplinaria*, 12(2), pp. 127-140.

BENJAMIN, Walter (2007): *Sistema y conceptos. Obras, Libro I, Vol. I*, Madrid: Abada Editores.

BLOCH, Ernest (1988): *El principio esperanza*. Madrid: Tecnos.

DAL PRA, Mario (1971): *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Ed. Martínez Roca.

DE LA GARZA, Enrique (1989): *Hacia una metodología de la reconstrucción*. Ciudad de México: Ed. Porrúa.

— (1990*a*): «La caída del socialismo real y sus repercusiones en la teoría marxista», en *El socialismo en los umbrales del siglo XXI*. Ciudad de México: UAM-X.

— (1990*b*): «La crisis del socialismo real. Retos para el marxismo», *Dialéctica*, nº 21.

— (1990*c*): *El método del concreto-abstracto-concreto*. Ciudad de México: UAM.

— (1992): *Un paradigma para el estudio de la clase obrera*. Ciudad de México: UAM.
— (1993): «Postmodernidad y totalidad», *Revista Mexicana de Sociología*, oct.-dic.
— (2001): «La epistemología crítica y el concepto de configuración», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LXIII, n 1, enero-marzo.
— (2010*a*): *Hacia un concepto ampliado de trabajo*. Barcelona: Anthropos.
— (2010*b*): «La metodología marxista y el configuracionismo latinoamericano», en Enrique de la Garza y Gustavo Leyva (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
DELLA VOLPE, Galvano (1975): *La dialettica como scienza storica*. Milán: Ed. Reuniti.
KOSÍK, Karel (1967): *Dialéctica de lo concreto*. Ciudad de México: Grijalbo.
LANZARATO, M. y T. NEGRI (2001): *Trabajo inmaterial*. Río de Janeiro: DP&A editora.
LENIN, V.I. (1969): *Materialismo y empiriocriticismo*. Ciudad de México: Grijalbo.
— (1974): *Cuadernos filosóficos*. Ciudad de México: Ed. Martínez Roca.
LUKÁCS, Georg (1969): *Historia y conciencia de clase*. Ciudad de México: Grijalbo.
ROSDOLSKY, Roman (1978): *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx*. Ciudad de México: Grijalbo.
SAYES, S. (2017): «Immaterial Labor on the Information Economy: Reply», *Science and Society*, 8 (1), pp. 133-136.
THOMPSON, Edward P. (1972): *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Laia.
YANAGISAKO, S. (2012): «Immaterial and Industrial Labor: On false binaries in Hardt and Negri's trilogy», *Foocal*, nº 64, pp. 16-23.
ZELENÝ, Jindřich (1974): *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. Ciudad de México: Grijalbo.
ZEMELMAN, Hugo (1992): *Los horizontes de la razón*. Barcelona: Anthropos.

MARX DESDE LA PERSPECTIVA DE LUHMANN

Javier Torres Nafarrate
Universidad Iberoamericana

Permítanme empezar con una pequeña anécdota. En 2005 estuve en la Universidad de Bielefeld en una estancia sabática traduciendo el libro *La Sociedad de la Sociedad* de Luhmann. Allí mismo, con el mismo propósito, estaba un joven traductor ruso. Se armó un seminario en la universidad y nos invitaron a exponer las dificultades de traducción de la obra de Luhmann. El joven ruso contó la siguiente historieta que, según él, corría por los pasillos de las universidades rusas:

> Un equipo ruso de futbol muy conocido está jugando la final de la Champions. Estando muy apretado el encuentro, el director técnico ve que al final del primer tiempo su mejor jugador (Marx) está un poco cansado. De inmediato voltea a la banca y manda calentar a Luhmann para el segundo tiempo...

Y, sí, hay muchas cosas en las que coinciden la teoría de Marx y la de Luhmann. Lo dice Habermas:

> Con la teoría crítica que se remonta a Marx, une, pues, a Luhmann el interés por el análisis de la sociedad global, que obliga a abordar una teoría de la evolución social (como en el materialismo histórico) y una teoría de la estructura social (como en la economía política). Con Marx une a Luhmann además, y esto lo separa definitivamente de Parsons, una concepción de la unidad de teoría y praxis tomada de la filosofía de la historia, y la correspondiente idea de una auto-constitución de la especie o de la 'sociedad' [Habermas, 1988: 309].

Casi se podría decir que Luhmann cada vez que menciona a Marx lo hace con profunda admiración. Por ejemplo:

1) En la famosa conferencia en donde se despide antes de jubilarse en la Universidad de Bielefeld:

> El primero, y seguramente el más exitoso intento de tratar por separado las peguntas de qué se trata el caso y qué es lo que se esconde detrás, fue el de Karl Marx. Las verdaderas razones para la fijación de los precios del trigo no son, como lo suponen Peel y Cobden, poderlos recuperar en los precios del pan, sino, como Marx, deduce de su teoría, de la posibilidad allí contenida de salarios bajos. Para Marx la economía era una ciencia natural de la conducta razonable de los seres humanos que toman parte en los asuntos económicos. Y todavía hoy las teorías del *rational choice*, con ayuda de modelos matemáticos, consideran la economía como una ciencia racional y pretenden con ellos aprehender los conocimientos elementales de la disciplina. Marx plantea la pregunta: qué conocimiento es ése de los capitalistas y cómo es que quien lo posee pueda llegar a creer en él y no ver lo que con este conocimiento no se puede ver. El conocimiento entonces se formula como ideología: la razón del no-saber estriba en que los capitalistas si se dieran cuenta, ellos mismos sabrían de su derrumbamiento. O como nosotros preferiríamos expresarlo: la paradoja se haría presente ante los ojos en el sentido de que sobrevivencia y crecimiento, dejados a las fuerzas del mercado, conducen a la auto-destrucción. Marx formuló esto en el contexto de la entonces conceptualización novedosa de la dialéctica, que Kant y Hegel habían preparado. Aunque en la actualidad ya no se acepte este tipo de formulaciones, el programa teórico muy cercano al proceder de las paradojas, resulta impresionante [Torres Nafarrate, 2009: 356].

2) Luego en el libro de Luhmann, *La economía de la Sociedad*:

> Al menos para ello el esquema de capital trabajo sigue siendo tan espléndidamente apropiado como antes. En sus brillantes análisis, Karl Marx logró incorporar el problema de la externalización de inconsistencias en su propio modelo y logró también fundamentar con la representación de las contradicciones y los requerimientos de externalización del capital, la formación de un partido en su necesidad histórica. En ningún otra parte —ni con mucho en el liberalismo ni en la filosofía de la restauración— se logró operar tan precisamente sobre un problema... La *externalización de la externalización de inconsistencias* llevada a cabo por Marx de manera teórica interna es insuperable [Luhmann, 2017: 266-267].

3) Todavía más:

> Cada año están saliendo libros en Alemania donde tratan de establecer la comparación entre estas dos grandes teorías. Menciono sólo: 1°) un libro de Hanno Pahl, llamado *El dinero en la economía moderna* —una comparación entre Marx y Luhmann—, y 2°) el libro, *Teoría de Sistemas y teoría de la diferenciación como crítica* en donde aparece el artículo de Armin Nassehi (quien fue el tutor en Múnich del Dr. Jorge Galindo Monteagudo) llamado: «¿Puede leerse a Marx con Luhmann con intención crítica —o al revés—?».

1. **Coincidencias absolutas entre Marx y Luhmann**

Mucho se ha criticado el teorema fundamental de Luhmann de que la sociedad no está constituida por seres humanos, para Luhmann la sociedad es pura comunicación. Incluso uno de los primeros libros de introducción a Luhmann en castellano se llamó *La sociedad sin hombres*. Curiosamente este teorema de que la sociedad no está constituida por seres humanos es exactamente igual en Marx:

> La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de relaciones en las que estos individuos están el uno con respecto al otro. Es como si alguien quisiera decir: desde el punto de vista de la sociedad no existen esclavos y ciudadanos: ambos son hombres. Pero ellos son hombres fuera de la sociedad. Ser esclavo y ser ciudadano son determinaciones sociales, relaciones de los hombres A y B. El hombre A en cuanto tal no es esclavo. Él es esclavo en y mediante la sociedad [Marx, 1977: 205].

2. **Marx puesto en palabras de Luhmann**

Desde la óptica de Luhmann puede afirmarse que fue Marx quien descubrió para la sociedad moderna la absoluta codificación de la economía. Es decir, haber descubierto aquel espectro insalvable de la economía: espectro que se da entre crear valor / o no-crear valor; entre (rentable / no-rentable).

Marx comprueba que las mercancías tienen siempre una doble dimensión. No sólo tienen un valor de uso sino un valor de cambio. La piel de oso no sólo sirve para que se use en el invier-

no, sino para que pueda intercambiarse por dinero. Puede usarse el caballo para cabalgar pero también puede venderse en el mercado.[1] La mercancía no es sólo objeto con valor de uso sino un objeto con un precio, con un valor de cambio.

La formación del capitalismo lleva a que el interés por el valor de uso siempre quede eclipsado por el valor de cambio. No importan más las pieles de oso para calentarse sino para ser intercambiadas por dinero. El sentido del intercambio de mercancías se transforma de manera sustancial: ya no se trata de satisfacer la propia necesidad a través del valor de uso sino de maximizar el dinero. En el capitalismo la circulación del dinero se vuelve fin en sí mismo: en lugar de la fórmula Mercancía-Dinero-Mercancía domina ahora la fórmula Dinero-Mercancía-Dinero.

El capitalista es un actor económico que se orienta por el hecho de hacer más dinero. Su persona es punto de partida y de llegada del dinero. Sólo funciona como capitalista en la medida en que esta inclinación crecida de riqueza abstracta se vuelve el motivo fundamental de su operar. Mientras que para el productor autónomo y para el trabajador sólo se trata de vender su fuerza de trabajo para poder comprar lo necesario y satisfacer sus necesidades fundamentales, para el capitalista se trata de comprar material, productos y fuerza de trabajo, para después venderlos y tener así más dinero. Este proceso no tiene límites. Siempre se puede necesitar más dinero —observación que, por otro lado, ya había hecho Aristóteles—. El capitalismo está caracterizado por un movimiento perpetuo de ganancia... Al proceso de hacer con dinero más dinero, Marx lo llama «acumulación del capital». Cada capitalista se esfuerza por aumentar las ganancias en su propio negocio. Su ansia de plusvalor no puede quedar nunca satisfecha. Para aumentar la plusvalía, el capitalista tiene dos estrategias a disposición: por un lado, la extensión de la jornada laboral (aumento de plusvalía absoluta), por otro, la intensificación de la actividad laboral (aumento de plusvalía relativa). La primera estrategia se realiza haciendo que el trabajador trabaje el mayor tiempo posible; la segunda, ocasionando que el trabajador imprima más racionalidad y eficiencia en el proceso de producción. En versión híper apretada del mismo Marx (*Capital. Libro 1*, capítulo 22): «Extender la jornada laboral

1. Ejemplos tomados de S. Kühl (2018), *Arbeit - Marxistische und systemtheoretische Zugänge*. Wiesbaden: Springer VS.

más allá del punto en el cual el trabajador solo hubiera producido un equivalente del valor de su trabajo, y la apropiación de este plus de trabajo por parte del capital, eso es la producción de plusvalía absoluta. *Esta plusvalía absoluta es la base general del sistema capitalista y el punto de partida para la producción de plusvalía relativa*».[2]

Si esto refleja con cierta exactitud el pensamiento de Marx, entonces Luhmann diría que la economía está codificada. ¿Qué quiere decir codificada? Pongo un ejemplo para dimensionar esta afirmación. Luhmann en su libro *La realidad de los medios de masas* trató de mostrar que los medios masificados de comunicación están estructurados de tal manera que, en principio, la verdad no es el código por el cual se orientan en sus actividades. Esto evidentemente causó una conmoción en su momento en Alemania y se abrieron espacios de discusión enormes. Dice Luhmann:

> Si en cambio nosotros definimos dichos selectores (conflictos, lejanía, contravención de las normas) como formas compuestas por dos lados, entonces se hace reconocible que el otro lado (su antónimo) permanece fuera de foco. En la representación de la sociedad (por parte de los medios de masas) resaltan, sobre todo, las rupturas temporales o sociales. La conformidad, la concordancia, la repetición de lo habitual, las constantes de las posibilidades aparecen, siempre, fuera de foco. Por razón del poder profesional de quienes conforman los medios, se destaca el alzamiento por encima de la tranquilidad. Que este vector se escoja como forma de descripción de la sociedad, es algo que merece la pena meditar. Sobre todo, una vez que se lo ha escogido, es prácticamente imposible tomar otro derrotero que el de *where the action is* [2007: 114].

La economía, pues, estructura su comunicación a través de un código binario o de doble valor que, desde el punto de vista

2. K. Marx, *Kapital I* (MEW 23: 532): „Die Verlängerung des Arbeitstags über den Punkt hinaus, wo der Arbeiter nur ein Äquivalent für den Wert seiner Arbeitskraft produziert hätte, und die Aneignung dieser Mehrarbeit durch das Kapital - das ist die Produktion des absoluten Mehrwerts. Sie bildet die allgemeine Grundlage des kapitalistischen Systems und den Ausgangspunkt der Produktion des relativen Mehrwerts". Soy consciente que este extracto sobre el pensamiento económico de Marx es sólo un pálido reflejo de su complejidad. Aunque aquí lo único que pretendo es ilustrar, mediante un ejemplo, como podría hacerse fructificar una comparación entre estas dos teorías.

de su función específica, reclama validez universal y excluye otras posibilidades. La economía se guía entonces por el código crear plusvalía / no-crear plusvalía. Así como, por ejemplo, todo el derecho está orientado en su comunicación por el código: legal/ ilegal. Luhmann no utiliza el concepto de código de la lingüística sino el concepto cibernético de código: la estricta binarización de un posible valor del código, con el cual se regulan las distinciones.

Los códigos binarios son reglas de duplicación. Se forman dentro del proceso comunicativo cuando la información adquiere valor y es expuesta a su correspondiente contravalor. La realidad que es tratada de conformidad con el código se duplica de manera ficticia de tal suerte que cada valor pueda encontrar su complemento y se refleje en él. Es decir, una situación análoga se transforma en digital y con ello se facilita llegar a una decisión clara. No son las opiniones las que se codifican sino la comunicación misma y con esto la posibilidad indeterminada de rechazar una propuesta de sentido comunicada se convierte en un duro: *o esto o lo otro*.

Los códigos binarios de este tipo pueden ser vistos como logros evolutivos altamente exitosos e importantes y sólo modernamente han alcanzado un grado de abstracción y capacidad técnica después de un largo desarrollo.[3] Las características más importantes de esta estructura son las siguientes:

1. *Los códigos son construcciones totalizantes*,[4] esto es, *construcciones abarcadoras* que reclaman universalidad y no tienen límites ontológicos. Todo lo que caiga dentro de su dominio de relevancia es asignado a un valor o al otro, *tertium non datur*. De

3. Véase especialmente para el código de la verdad, Niklas Luhmann, «Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn: Zur Genese von Wissenschaft», en Nico Stehr y Volker Meja (eds.), *Wissenschaftsoziologie*, vol. especial 22/ 1980 de *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen, 1981, pp. 102-39.

4. Antecedente de esto es la costumbre antigua de designar totalidades con expresiones duales como «cielo y tierra» o «corte y campo». Cfr., por ejemplo, Ernst Kemmer, *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur*, Wurzburgo, 1903; Adhemart Massart, «L'Emploi, en egyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité», en *Melange bibliques*, París, 1957, pp. 38-46; G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, 1966; Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Cast System and its Implications*, Londres, 1970, en especial pp. 42 ss.

la misma manera en que Dios se coloca fuera de la creación cuando crea la diferencia entre cielo y tierra, en esa misma forma, una tercera posibilidad existe para los códigos sólo de manera parasitaria.

2. En tanto referencia a todo lo que puede tratarse como información dentro del código, el carácter totalizante determina *la contingencia de todos los fenómenos sin excepción*. Todo se muestra (a la luz de la posibilidad de su contravalor) como algo que no es necesario ni imposible. La creación de plusvalía es, así, algo contingente: hoy un negocio puede ser rentable mañana quizás no.

3. *Los códigos deben ser tratados como abstracciones*. Son válidos en tanto que la comunicación elija su dominio de aplicación. Si se trata de una operación económica entonces necesariamente nos vemos obligados a la utilización de este código. Se sobreestima la función estructurante del código cuando se lo considera como un cierto modo de calificar contenidos. El código no establece nada, es sólo un espectro de operación. Igual que, por ejemplo, a una estación de radio se le confiere un ancho de banda para las frecuencias efectivas (digamos 80 megahertz); los programas de radio son los que concretan los contenidos.

Una situación análoga se puede observar en el sistema económico: son solamente los pagos y no-pagos los que producen en definitiva la autopoiesis del sistema. Sin embargo, son posibles diversas formas de «acción económica» como antecedente previo a los pagos y los no-pagos. A esto justamente pertenecen las observaciones de los mercados, así como el desarrollo de productos, la lectura de los balances y las instituciones acerca del estado de las bolsas, el despido de los trabajadores y la fijación ilusoria del gerente como un héroe.

4. Los códigos *resuelven la paradoja* inherente a la problemática que subyace a toda relación de autorreferencia. Toda codificación se encamina al problema de aplicar el código a sí mismo y, por tanto, en ocasiones, a una paradoja. Las antinomias lógicas como la paradoja del mentiroso —«lo que afirmo es una mentira»— son bien conocidas. Los códigos tienen problemas similares, por ejemplo, el capital se encuentra con frecuencia bajo presión constante de reinvertir, esto es, bajo la constante presión de facilitar el consumo de otros.

5. La codificación usa y refuerza el viejo adagio de que *los opuestos se atraen* (Platón, *Lisis*, 215e), o en palabras de la retóri-

ca latina, *contrariorum est eadem disciplina.* La diferencia integra. La transición de un lado al otro está programada en el esquema de diferencia y así se facilita. Sólo se necesita la negación para que el código lógico logre esto. Es sencillo transformar la propiedad en no-propiedad a través del intercambio o la venta. Sin embargo, es mucho más difícil someterla a un examen jurídico o aplicarla políticamente.

6. En la codificación binaria el valor que orienta el código (verdad, justicia, plusvalía, etc.) tiene que reprimir su derecho a servir como *criterio de selección* porque al hacerlo contradiría la equivalencia formal de afirmación y negación. La propiedad puede volverse una carga cuando se vuelve tan sólo un gasto y no una fuente de ingreso. Los criterios, por tanto, no pueden congelarse en la abstracción del código porque los códigos no están diseñados para establecer la posibilidad de operaciones funcionalmente específicas. En cambio, los programas (como ya lo dijimos en el ejemplo de las estaciones de radio) funcionan de manera mucho más concreta para orientar operaciones correctas y útiles.

7. La diferencia entre código y criterios de operación correcta (o entre codificación y programación) hace posible combinar *clausura y apertura en el mismo sistema.* En relación con el código, el sistema opera como sistema clausurado; cada valor (como por ejemplo los valores cierto/falso) se refiere siempre tan sólo a su contravalor, nunca a otros valores o a valores externos. Pero al mismo tiempo, la programación del sistema hace posible dar un tratamiento específico a los datos externos, esto es, fijar las condiciones bajo las cuales los valores serán tratados. Cuanto más abstracto y técnico el código, más rica la multiplicidad de las operaciones internas con las cuales el sistema tiene que operar como sistema abierto y cerrado a la vez, o sea, reaccionar a condiciones internas y externas, lo que podría designarse como mayor resonancia. Pero sin importar qué tan sensible es el sistema a la respuesta desde un punto de vista estructural,[5] y sin im-

5. En especial, para la literatura sobre el derecho y la jurisprudencia cfr., por ejemplo, Josef Esser, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung: Rationalitätsgarantien der richterlichen Enscheidungspraxis*, Fráncfort del Meno, 1970; Philippe Nonet y Philip Selznick, *Law and Society in Transition*, Londres, 1979; Gunther Teubner, «Reflexives Recht: Entwicklungsmodelle des Rechts in vergleichender Perspektive», en *Archive für Rechts-und Sozialphilosophie*, vol. 68 (1982), pp. 13-59.

portar qué tan sensibles son sus propias frecuencias, su capacidad de reacción descansa en la polaridad cerrada de su código y está limitado tajantemente por ello.

8. La codificación excluye ciertamente terceros valores aunque éstos pueden reintroducirse en el sistema en el plano de la programación de la conducta correcta. A pesar de la proliferación de nuevos temas, un código de tres valores del tipo ganancia/no-ganancia/compasión o legal/ilegal/sufrimiento, nunca es posible. Sin embargo, los problemas del entorno pueden volverse objeto de programas de investigación, o el sufrimiento humano y su prevención el objeto de regulaciones jurídicas. Así, la diferencia entre codificación y programación hace que la reaparición del tercer valor sea posible, pero sólo para orientar la asignación de los valores del código de los que, en primer término, depende.

9. Todavía más, la codificación significa la *bifurcación* de las operaciones y estructuras que se construyen a partir de ella, con la bien conocida consecuencia de la constitución de *complejidad históricamente irreversible*. La distinción establecida de manera autorreferente dentro del código produce consecuencias basadas en el hecho de que la propiedad puede transformarse en su opuesto, sólo mediante determinados procedimientos como el intercambio. La complejidad estructurada que surge de esta manera no está bajo el control del sistema.

10. La codificación canaliza todo el procesamiento de información ulterior dentro de su dominio y se orienta primordialmente por la distinción inicial porque ésta es la única manera de generar información y coordinarla con el sistema funcional. Todo procesamiento informativo ulterior transforma diferencias en diferencias,[6] por ejemplo, al determinar si una inversión particular de capital será redituable y si la correspondiente demanda podrá generarse en el mercado, de manera que un precio quede establecido.

11. Cuando la codificación posee todas estas características es técnicamente la forma más efectiva y exitosa de diferenciar sistemas funcionales. Para describir la sociedad moderna deberá admitirse que se han podido identificar sistemas funcionales

6. Según Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes: Anthropologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Fráncfort del Meno, 1981, en especial pp. 515 ss.

modernos mediante un código binario que es específicamente válido para cada uno de ellos. Estos códigos conocen, en cualquier caso, cuál es su diferencia principal y cómo funciona en las operaciones del sistema.

Los códigos binarios con estas características promueven la evolución social y, si son puestos en operación, los sistemas correspondientes tienden a diferenciarse. Huellas de tal desarrollo pueden mostrarse para la antigua cultura griega en la diferenciación semántica clara entre lógica y epistemología, política y ética y entre economía y filia.

3. **La economía como sistema autopoiético**

El sistema económico descrito por Marx visto desde la perspectiva de Luhmann trae algunas novedades. Las principales novedades se encuentran vinculadas a la hipótesis y procesamiento del concepto de autorreferencia en la teoría de sistemas. En la autorreferencia no se trata sólo del problema de las estructuras del sistema. Más bien cuando se habla de sistemas autorreferenciales se trata de que estos sistemas producen todo aquel tipo de unidad que requieren y utilizan. A este tipo de sistemas se les nombra, siguiendo una propuesta de Humberto Maturana, sistemas autopoiéticos.[7] Su característica es que estos sistemas autoproducen y autolimitan la unidad operativa de sus elementos mediante la misma operación de sus elementos (en el caso de la economía: acontecimientos y decisiones relevantes económicas). Este proceso autopoiético es precisamente el que confiere al sistema su propia unidad.

Un sistema autopoiético debe considerarse como un sistema clausurado en lo que respecta a su auto-sostenimiento. Lo que en él se desempeña como unidad no puede ser traído de fuera. En este sentido, por ejemplo, la vida, la conciencia y la comunicación social son cada una un sistema clausurado. Lo

7. Traducido ahora al alemán: Humberto R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, Braunschweig, 1982. Sobre lo amplio de la discusión y la importancia de las controversias internas, véase también a Milan Zeleny (ed.), *Autopoiesis: A Theory of Living Organization*, Nueva York, 1981; y para el desarrollo correspondiente de la lógica, Francisco J. Varela, «A Calculus for Self-Reference», *International Journal of General Systems*, 2 (1975), pp. 5-24.

que en cada sistema se desempeña como elemento operativo (como célula, como representación, como acción comunicativa) sólo pude obtener su unidad a partir de y en ese sistema.

Este desarrollo de teoría obliga a abandonar la antigua representación de sistemas-cerrados/sistemas-abiertos. La diferencia entre cerradura y apertura no designa una oposición sino una relación de incremento. La apertura presupone la reproducción clausurada y se sustenta precisamente en esa clausura:[8] la pregunta es entonces en qué condiciones este acercamiento a la complejidad puede aumentarse. En este sentido los sistemas autorreferenciales combinando cerradura y apertura abandonan las seguridades evolutivas.

El sistema económico es un sistema clausurado económicamente. El sistema produce sus propios elementos como unidades económicas relevantes, en la medida en que el sistema confiere esa cualidad económica a sus propios elementos. Estos elementos pueden ser acontecimientos de cualquier orden (por ejemplo, inversiones, pagos, créditos, quiebras), aun si en el contexto natural su procedencia sea difusa desde el punto de vista físico, orgánico, químico y conciencial. A estos acontecimientos se les dará un estatuto especial mediante el contexto económico, sólo relevante, pues, para la economía.

Si se toma esta oferta teórica, entonces surge una serie de consecuencias para problemas de la economía:

1) No existe ninguna importación de cualidad económica que provenga del entorno y se introduzca en el sistema y, a decir verdad, ni del entorno en general (la naturaleza) ni del entono interno social como podría ser la educación o la ciencia. Ningún sentido en el entorno es como tal enlazable económicamente al sistema de la economía (lo que no excluye que las expectativas económicas se puedan formar fuera del sistema de la economía).

2) Esta delimitación del problema nos obliga a precisar la cualidad económica de la economía. Ésta se encuentra en la función de generalización congruente y todavía con más precisión: utilizar las posibilidades de inversión para construir una red congruente de expectativas económicas. De esta manera la combi-

8. «Lo abierto se apoya en lo cerrado», se dice en Edgar Morin, *La Méthode*, vol. 1, París, 1977, p. 201.

nación entre cerradura y apertura, entre auto-referencia que se co-realiza y adaptación al entorno, se orienta a la función de la economía, y el sistema económico queda ubicado en el contexto de la diferenciación funcional de la sociedad.

3) La unidad del sistema de la economía se realiza así como también su reproducción autopoiética. Esto no es algo que venga de fuera. No se debe gracias a un creador o a un observador.

4) Correlativamente a esto la codificación del sistema se efectúa a través de la diferencia entre ganancia/no-ganancia. La posibilidad de la valoración se duplica artificialmente para que con esto el acontecimiento económico pueda aprehenderse como económico (o como no-económico) y que esta diferencia pueda condicionarse. La división entre simple-valor/plusvalor no sirve ni para allanar conflictos (lo cual empeora por el principio del todo o nada) ni tampoco para la consecución de fines. Va mucho más allá de eso, remite más allá de la regulación de los casos particulares y realiza con ello la autopoiesis sin fin de la economía. Bajo esta consideración hay que aceptar que tanto los acontecimientos económicos (como aquellos que rayan en lo no-económico) se producen como elementos económicos al ser cualificados por el mismo sistema de la economía.

Con estas disposiciones se ha esbozado una reflexión de la economía que pone de manifiesto estructuras que son de observarse cuando la diferenciación funcional de la sociedad diferencia un sistema para la función específica de la economía con un muy alto grado de autonomía. Desde este punto de partida puede asegurarse la entrada a una teoría sociológica moderna de la economía.

Las teorías de la economía y todos los tipos de tratamiento científico de la economía pueden aprehenderse como *formas de auto-descripción del sistema de la economía*. Dentro de los sistemas autorreferenciales, la autorreferencia es traída otra vez a validez de suerte que el sistema elabora una descripción simplificada de sí mismo (por ejemplo, afirmaciones sobre el sentido de la economía) para orientar sus propias operaciones por estas semánticas. La teoría sociológica de la economía no debe confundirse con dichas auto-representaciones. La sociología observa y describe al sistema desde fuera y ve con ello más y, al mismo tiempo, menos que la teoría de la economía. La sociología compara, no legitima. Las teorías de la economía que se construyen

desde dentro deben traducirse en decisiones sobre lo que es económico y lo que no-es económico. Estas teorías trabajan con una compactación de sentido que deduce y hace interpretable lo que en el horizonte estrecho la economía se desempeña como posible para la economía. Con ello se vuelven válidos presupuestos que no combinan con la sociología.

El pensamiento de la autopoiesis ofrece por una parte la fundamentación de la autorreferencia como un fenómeno ineludible y empírico, sin que sea ilegítimo y defectuoso lógicamente, y permite trabajar con fundamentaciones últimas tautológicas o con símbolos o formalismos, que llevan este estado de cosas (la economía es lo que es la economía) a operaciones. Además, este concepto muestra que una fundamentación así no opera en el sentido de la entropía, no llega nunca a estados en donde impere la absoluta arbitrariedad y en donde las situaciones de conexión serían todas iguales sino por el contrario se desempeña como condición para la construcción de orden, el cual se establece a sí mismo bajo limitaciones.

Finalmente, cuando el dinero se organiza como lenguaje especial garantiza una alta seguridad de posesión abstracta de valor en relación con las posibilidades indeterminadas de intercambio con que puede contarse. No será necesario conocer las prestaciones del intercambio, las contrapartes de la compraventa, los lugares, el estado del tiempo y las condiciones de intercambio. Necesidades y prestaciones de servicio no necesitan ya presentarse *ad hoc*. Las posibilidades de intercambio se podrán acumular entonces como capital sin quedar referidas a necesidades o servicios. La posibilidad de comunicación 'dinero' se hará como tal objeto de comunicaciones sobre posibles comunicaciones. En ese aumento de abstracción es como se ganan las ventajas organizacionales de lo indirecto. Gracias a esto, la economía se conduce en planos muy generales como sistema y como sistema autopoiético.

4. **La gran diferencia entre Marx y Luhmann**

Marx, con la fórmula Dinero-Mercancía-Dinero describió la economía y pasó —quizás con algo de apresuramiento— de la formación de la economía como sistema funcional autónomo a la totalidad de la sociedad. La teoría de la diferenciación

funcional de Luhmann coincide totalmente con la diferenciación funcional de la economía, pero subraya que la economía no es el único proceso de auto-sustento que ha acontecido. También la política, el derecho, la ciencia, la religión, la salud, la formación, los medios de masas, incluso la familia y las relaciones íntimas tienen un proceso parecido. Por ejemplo, Max Weber con su concepto de diferenciación de esferas sociales de valor como la ética religiosa, la economía capitalista, la racionalidad científica y la aceptación de las reglas burocráticas es sin duda uno de los primeros sociólogos que miró este desarrollo de distintos ámbitos sociales. Entonces, Luhmann está totalmente de acuerdo en la descripción de Marx sobre la economía, pero no está de acuerdo con que la economía sea el meta-código de toda la sociedad.

Bibliografía

HABERMAS, J. (1988): *La lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos.

KÜHL, S. (2018): *Arbeit - Marxistische und systemtheoretische Zugänge*. Wiesbaden: Springer VS.

LUHMANN, N. (2007): *La realidad de los medios de masas*. Barcelona / Ciudad de México: Anthropos / Universidad Iberoamericana.

— (2017): *La economía de la sociedad*. Ciudad de México: Herder.

MARX, K. (1974): *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Berlín: Dietz Verlag. Trad. cast., *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*. Barcelona: Crítica, 1977.

TORRES NAFARRATE, J. (2009): *Niklas Luhmann. Introducción a la Teoría de Sistemas, Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana (colección 'Teoría Social').

DE MARX A HONNETH Y VUELTA ATRÁS. SOBRE LA VIGENCIA DE LA TEORÍA MARXIANA PARA EL ANÁLISIS DE LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

Ricardo Bernal Lugo
Universidad La Salle[1]

En uno de sus textos más importantes, *Das Recht der Freiheit*, el filósofo alemán Axel Honneth intenta desarrollar una teoría de la justicia en la que el análisis del mercado capitalista adquiere un lugar central (Honneth, 2014: 232 ss.). Después de sus trabajos orientados a la construcción de una teoría del reconocimiento (Honneth, 1997) y a la rehabilitación del concepto de reificación (2006), Honneth parece estar convencido de que las patologías sociales de nuestro tiempo sólo pueden ser analizadas teniendo en cuenta aquellas transformaciones económicas, sociales y políticas vinculadas con el avance del «neoliberalismo» desde la década de 1980. Sin embargo, en este proyecto, marcado por una importante crítica a la economía contemporánea, el alemán decide priorizar la concepción del mercado desarrollada por Hegel y Durkheim sobre los análisis de Marx. Esta elección no es casual, a los ojos del alemán, los trabajos de ambos autores le permiten alejarse de una aproximación que estudia el capitalismo como si se tratara de un «sistema» (es decir, como un mecanismo funcional desanclado de cualquier orientación existencial y normativa), y valorar, en cambio, el potencial del mercado como una institución que podría ayudar a materializar procesos de libertad social.

Desde la perspectiva de Honneth, los acercamientos de Hegel y Durkheim permiten pensar el mercado como un espacio en el que pueden institucionalizarse exigencias morales capaces de regular las fuerzas desencadenadas del capitalismo contemporáneo. Aunque Honneth es un crítico decidido del neoliberalis-

1. Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto «Desigualdad e injusticia social» apoyado por la Universidad La Salle.

mo desea mostrar que la desregulación del mercado no es un fenómeno inherente al capitalismo y que en su interior es posible pensar otros reacomodos institucionales en los que se hagan valer formas de reconocimiento social. En ese sentido, el alemán parece orientar su propuesta hacia una moralización de la economía asociada a las victorias obtenidas por la socialdemocracia europea en el siglo XX.

En las páginas que siguen quisiera mostrar que, a pesar de su innegable valor teórico y su indudable fertilidad política, los análisis de Honneth sobre el mercado resultan limitados ahí donde, tanto Marx como la tradición marxista, lograron plantear explicaciones más convincentes. Me centraré en una virtud del análisis marxiano del capitalismo que, por decisiones metodológicas, es relativizada por el autor de *Lucha por el reconocimiento*. Me refiero al hecho de que la perspectiva de Marx, a pesar de sus límites y sus problemas, nos permite pensar la economía capitalista como una realidad social con estructuras y tendencias objetivas *anteriores* —lógicamente— a los intercambios presuntamente libres e iguales.

Con todo, mi estrategia argumentativa no consistirá tanto en evidenciar los «errores» cometidos por Honneth al interpretar a Marx, como en mostrar que la comprensión del mercado sobre la que construye su teoría de la justicia es deficiente debido a que relativiza una serie de elementos que Marx y la tradición marxista han puesto sobre la mesa desde hace tiempo. Para lo cual dividiré mi exposición en tres momentos: en el primero (1) plantearé las coordenadas teóricas de las que parte Honneth en *El Derecho de la libertad*; en el segundo (2) describiré las principales ideas sobre el mercado que el alemán desarrolla en el apartado titulado «El "nosotros" de la acción de la economía de mercado» de dicho libro; y, finalmente, (3) argumentaré que semejantes postulados no terminan de explicar la realidad del capitalismo actual, por lo que tendríamos buenas razones para no desechar los acercamientos inspirados en Marx y en la literatura marxista.

1. **Honneth: de la teoría del reconocimiento a una teoría de la justicia**

Es bien conocida la postura defendida por Habermas en el *Discurso filosófico de la modernidad* (2010: 321 ss.) según la cual

la crítica a los efectos de la racionalidad instrumental no tendría que dar paso a un proyecto de socavamiento de la modernidad, sino que, por el contrario, debería llevar a la teoría social a reformular el concepto de racionalidad. De ahí que a lo largo de la obra del alemán, la idea de que la modernidad se hallaría estrechamente vinculada con la consolidación de una racionalidad fundada en una conciencia subjetiva que, finalmente, llevaría al triunfo de la lógica de medios-fines y al dominio de los objetos, sea relativizada mediante la tesis de que, precisamente en ese mismo período histórico, se ha desarrollado como nunca antes un potencial normativo vinculado a la acción comunicativa orientada al entendimiento.[2]

Desde sus inicios, Honneth coincidió con la idea de que, además de un momento de desarrollo tecno-científico, la modernidad debía ser valorada por el fortalecimiento de un potencial normativo otrora impensable. Sin embargo, ya en *Crítica del poder* el alemán cuestionaba el camino tomado por Habermas pues, al optar por hacer descansar su crítica social en una teoría de la comunicación fundada en la pragmática del lenguaje y en los presupuestos de la teoría de sistemas, el autor de *Facticidad y validez* se veía obligado a partir de un dualismo ontológico entre una esfera de acción comunicativa ajena a cualquier relación de poder, por un lado, y sistemas supuestamente ausentes de toda normatividad, por el otro. A los ojos de Honneth, esto hacía que la teoría habermasiana tuviera dos grandes dificultades para establecer los fundamentos de una crítica social sólida: por un lado, como no podía explicar las relaciones de poder en el marco de una teoría de la acción debía presentarlas como efectos de la colonización del sistema sobre el mundo de la vida; y, por el otro, debía ignorar el potencial normativo de las luchas sociales motivadas, precisamente, por la distribución asimétrica del poder (Honneth, 2009*a*: 431 ss.).

---

2. Esta tesis será desarrollada con mucho más detalle en *Teoría de la acción comunicativa* echando mano de los aportes de la filosofía del lenguaje. En esta obra Habermas intenta mostrar que la especie humana, a la par que conoce el mundo para dominarlo, ha ido desarrollando un aprendizaje práctico moral producto de las relaciones de interacción necesarias para la coordinación social. En este esquema analítico la racionalidad no sólo se explica por una relación sujeto-objeto, sino como el resultado de relaciones intersubjetivas sostenidas sobre la raíz del entendimiento comunicativo (Habermas, 2008: 450 ss.).

De ahí que, además de incorporar el soporte empírico del que carecía el intento habermasiano de refundar la Teoría Crítica, en *Lucha por el reconocimiento* Honneth insistiera en el papel determinante de las experiencias de desprecio e injusticia para el estudio de la normatividad social.[3] Por lo mismo, el alemán buscó dejar atrás aquellos modelos de inspiración kantiana —renovados a partir de la *Teoría de la justicia* de Rawls— cuya intención era ofrecer principios de justicia previos a la experiencia para buscar, en cambio, una base normativa fundada en las expectativas morales de los actores sociales surgidas de aquellos conflictos que atraviesan sus interaccione reales.

Para este propósito, la obra de juventud de Hegel resultaba sumamente fértil. Según Honneth, en los escritos de Jena, el oriundo de Stuttgart avanzaba hacia una teoría social en la que el proceso de formación ética de la especie se encontraba vinculado al desarrollo de formas de reconocimiento intersubjetivo emanadas de luchas sociales (Honneth, 1997: 20 ss.). Sin embargo, Honneth quería otorgarle un soporte «material» a esta convicción, por lo que recurría a los trabajos de psicología social desarrollados por G.H. Mead quien, a través de estudios empíricos, corroboraba la intuición hegeliana según la cual la formación del yo supone formas intersubjetivas de reconocimiento recíproco (*ibid.*: 90 ss.).

Provisto de las herramientas de la filosofía de Hegel y de la psicología social de Mead Honneth definía tres esferas de «reconocimiento», mismas que serían válidas tanto a nivel ontogené-

---

3. En la «Introducción» de *Reconnaissance, lutte, domination*, Emmanuel Renault (2016) describe las tres innovaciones que aparecían en *Lucha por el reconocimiento* respecto a la posición de Habermas: En primer lugar, mientras que el autor de *Teoría de la acción comunicativa* proponía un análisis de la modernidad entendida como un proceso de racionalización concomitante al desarrollo de un orden democrático enmarcado en una teoría del derecho y el espacio público, Honneth propone una teoría de los conflictos sociales en la que los avances normativos son el resultado de luchas por el reconocimiento. En segundo lugar, mientras que Habermas funda la crítica normativa en una teoría de la acción comunicativa, Honneth se inspira en una concepción pragmatista basada en los trabajos de Dewey y Mead. Finalmente, mientras que Habermas parte de un modelo de crítica social que denuncia el incumplimiento de los principios normativos institucionalizados en la modernidad, Honneth se inspira en el negativismo de Adorno, y parte de las experiencias sociales negativas para elaborar una crítica a los principios normativos instituidos (Renault, 2016: 10-11).

tico como histórico social, a saber: *a*) la esfera afectiva, *b*) la esfera jurídica, y *c*) la esfera de la solidaridad social. Estas esferas eran correlativas a las exigencias que posee el sujeto para la realización plena de su personalidad, a saber: el reconocimiento en la esfera afectiva promueve la autoconfianza del individuo; el reconocimiento jurídico abona al respeto de su dignidad frente a los otros; y, finalmente, el reconocimiento en la esfera de la solidaridad social contribuye a la formación de la autoestima (*ibid.*: 206 ss.).

A través de estas tres esferas, Honneth habilitaba un «parámetro normativo para la crítica social» (Madureira, 2009: 27) en el marco de una concepción de la «*eticidad*» moderna capaz de otorgarnos una idea de «vida buena» surgida de los procesos históricos reales. En efecto, la idea del alemán era que las luchas sociales por el reconocimiento —en las tres esferas mencionadas— daban lugar a expectativas morales que, en adelante, se encarnaban en las sociedades modernas o «pos-tradicionales» (Honneth, 1997: 90-114). Además de explicar la normatividad social apelando a la experiencia histórica, este procedimiento tenía la ventaja de que las orientaciones resultantes eran lo suficientemente generales para no ser confundidas con criterios «sustantivos» que, en el extremo, podrían terminar negando las diferencias culturales al imponer una cosmovisión del mundo sobre las otras.

De esta forma, la noción de reconocimiento permitía renovar la crítica social, pero ya no a través de criterios de justicia provenientes de una reflexión externa a las dinámicas sociales, ni de condiciones cuasi-trascendentales inherentes a nuestra práctica comunicativa, sino mediante el análisis de las «pretensiones que estructuran tácitamente la experiencia social» (Renault, 2016: 13) y que se vuelven explícitas en la reacción de los individuos ante experiencias negativas. Por lo mismo, las expectativas normativas que atraviesan el orden social no sólo debían estudiarse como resultados de los procesos de deliberación en el espacio público, sino que también debían pensarse como resultados de luchas sociales que, finalmente, han moldeado nuestra moralidad moderna.[4]

---

4. En otras palabras, en la modernidad, semejantes luchas han desarrollado una «forma de *eticidad*» en la cual los individuos tienen expectativas compartidas de reconocimiento tanto en la esfera afectiva (familiar-amorosa), como

Como se puede observar, en esta argumentación subyace la convicción de que existe «una gramática moral» de los conflictos sociales, es decir, que las luchas por el reconocimiento en las que se materializan nuestras expectativas normativas obedecen a exigencias de carácter moral. De ahí que, desde el comienzo, Honneth haya tomado distancia del «modelo de la autoconservación» (Honneth, 1997: 13-14), en el cual los conflictos sociales son presentados exclusivamente como conflictos derivados de la búsqueda por la satisfacción de necesidades y el acceso a recursos.

Ahora bien, el énfasis en la matriz moral de los conflictos sociales podía generar la impresión de que, al menos en este período, el alemán subordinaba los temas de justicia distributiva —muy vinculados a la economía— a los temas del reconocimiento.[5] Sin embargo, en el período que va de *Lucha por el reconocimiento* (1992) a *El Derecho de la libertad* (2011), Honneth se mostró cada vez más interesado por los efectos nocivos de la economía contemporánea en la sociedad. Así, por ejemplo, en «Las paradojas del capitalismo», el alemán afirmaba que las políticas neoliberales habían pervertido los progresos normativos del capitalismo precedente a través de una cultura «desolidarizadora» (Honneth, 2009*a*: 389 ss.), mientras que en *Reificación* estudiaba la forma en la que distintas prácticas vinculadas al *management* y a la cultura empresarial promovían la instrumentalización del ser humano.

En *Das Recht der Freiheit* el alemán dedica más de un centenar de páginas al análisis del mercado capitalista. Este análisis, empero, se enmarca en un proyecto distinto al de *Lucha por el reconocimiento*, el de una teoría de la justicia que tiene como eje el concepto de libertad individual (Honneth, 2014: 10 ss.). Es verdad que en este libro la teoría del reconocimiento desarrollada en la década de 1990 no desaparece del todo, pero termina siendo redefinida como una teoría «de las promesas inscritas en las instituciones fundamentales de la modernidad» (Renault, 2016: 16) donde queda bastante desdibujado el potencial normativo de

---

en la esfera jurídica (igualdad de derechos), y, finalmente, en la esfera social, entendida como el espacio en el que se valoran las cualidades diferenciadas de los sujetos como individuos que colaboran en la construcción de objetivos socialmente compartidos.

5. Sobre este punto véase el debate con Nancy Fraser en *¿Redistribución o reconocimiento?* (Fraser y Honneth, 2005).

las experiencias negativas. En otras palabras, Honneth le da prioridad al análisis de las instituciones modernas, en la medida en que ya poseen implícitamente exigencias de reconocimiento, por encima del enfoque anterior en el que se preocupaba por la manera en la que ciertas experiencias de menosprecio e injusticia detonaban luchas por el reconocimiento.

Aunque la referencia fundamental de este proyecto es, de nuevo, Hegel, se trata del Hegel de *La Filosofía del Derecho* y no del Hegel de los escritos de juventud. Del oriundo de Stuttgart, Honneth recupera la convicción de que es posible obtener principios de justicia a partir del análisis directo de la sociedad siempre y cuando las esferas que lo constituyen sean consideradas «como encarnaciones institucionales de determinados valores». En efecto, si las instituciones de las distintas esferas sociales son estudiadas como instancias en las que ya se encuentran cristalizados ciertos valores, la pretensión de hacerlos realidad «puede servir como indicación de los principios de justicia de cada esfera» (Honneth, 2014: 10). En el fondo, Honneth desea mostrar que en algunas instituciones sociales modernas se ha materializado un potencial normativo que puede considerarse racional en tanto permite la realización de la libertad individual, único valor ético sobre el que actualmente puede descansar nuestra idea de justicia (*ibid.*).

El autor de *Reificación* reconoce que en *Facticidad y validez* Habermas avanzó en una dirección semejante por medio de la reconstrucción de los valores implícitos en las instituciones de justicia modernas. Sin embargo, argumenta que la debilidad de esta obra se encuentra en el hecho de que dicha reconstrucción se limita a la evolución del Estado de Derecho dejando tras de sí otras instituciones centrales para entender las pretensiones de justicia en la modernidad. En cambio, en el *El Derecho de la libertad* el alemán busca reconstruir las expectativas normativas de las sociedades modernas inscritas, además de en el Estado de Derecho, en las esferas de las relaciones personales (amistad, familia y relaciones íntimas), y, sobre todo, en la esfera de la economía de mercado.

Siguiendo a Hegel, el oriundo de Essen intenta mostrar que en estas tres esferas de acción se juega la «realidad» de la libertad entendida como libertad social (Honneth, 2014: 171). En efecto, desde el comienzo del libro Honneth argumenta que los conceptos de libertad negativa y libertad reflexiva no expresan

adecuadamente nuestra idea de justicia,[6] por lo que avanza hacia un concepto de «libertad social». Renovando los argumentos de Hegel en el inicio de la *Filosofía del derecho*, el autor de *Crítica del poder* argumenta que, para cumplirse de manera «objetiva», el ideal de autonomía individual requiere de instituciones capaces de informar a los individuos de antemano que sus objetivos se encuentran entrecruzados con otros miembros de la sociedad (*ibid.*: 94). En el fondo, con la noción de «libertad social» el alemán intenta clarificar que el reconocimiento de mi autonomía depende de la existencia de instituciones sociales que regulen normativamente nuestra interacción con los otros, pero también que dichas instituciones deben poder ser reconocidas como un producto de mi voluntad y no como una imposición externa.

A partir de este marco conceptual, Honneth estudia, con admirable detalle, aquellas esferas de acción de las sociedades modernas (esfera afectiva, mercado capitalista y Estado de Derecho) en las que es posible identificar instituciones que promueven la libertad social. Al mismo tiempo, señala las desviaciones y los obstáculos que impiden la realización plena de este potencial. Así, el estudio de los valores inscritos en cada una de estas esferas y la constatación de que existen obstáculos para su realización permiten obtener, sin necesidad de ninguna instancia externa, los principios de una teoría de la justicia basada en las exigencias de nuestra sociedad y las directrices para una crítica inmanente de la misma.

En este punto destaca el diagnóstico de Honneth sobre la segunda esfera de acción: el mercado capitalista. El alemán observa que actualmente las instituciones que permitirían el reconocimiento de la libertad social en el mercado (derecho de los consumidores y derecho laboral) se encuentran tan debilitadas que habría quien podría suponer que no hay nada en su funcionamiento que nos permita justificar expectativas morales. No obstante, el autor de *Reificación* se esfuerza en mostrar precisamente lo contrario: el sistema de economía de mercado es, además de un mecanismo de coordinación de voluntades individuales, una instancia que promueve formas de solidaridad capaces de ampliar la libertad social. Para ello, Honneth parte de

6. Al respecto el lector puede encontrar un buen resumen en el artículo «La libertad como condición de la justicia» (Coronado, 2018).

una aproximación teórica muy particular en la que la perspectiva de Marx en *El Capital* se presenta como aquello a lo que se debe renunciar, al menos parcialmente, para comprender el potencial moral del mercado.

2. **El mercado capitalista según Honneth**

En un artículo titulado «Luchas perdidas en *El Capital*: Ensayo de corrección normativa de la crítica marxista de la economía», Honneth elabora con claridad las bases de su crítica a Marx. En esencia, el alemán señala que en los textos histórico-políticos del oriundo de Tréveris (*El dieciocho brumario* y *La guerra civil en Francia*) pueden encontrarse los trazos de una teoría de la acción enteramente distinta a la que se puede deducir de *El Capital*. Mientras que en los primeros textos Marx asume que los actores colectivos están motivados por el cumplimiento de normas morales implícitas en el seno de la sociedad, en los textos económicos presenta a los sujetos como «soportes de una función» que, bajo el yugo de la propiedad privada y el proceso de acumulación de capital, orientarían su acción a través de cálculos utilitarios en el marco de una racionalidad teleológica (Honneth, 2013: 207).

Honneth considera que esta elección teórica termina acercando los análisis de *El Capital* a los supuestos fundamentales de la economía dominante pues en ambos casos la acción humana queda reducida a la persecución de los intereses económicos individuales:

> Marx en una parte de sus escritos confiere a las intenciones morales de los actores colectivos una importancia decisiva para el actuar social, mientras que, en la otra parte de su obra, él reduce ese actuar en su totalidad al hecho de obedecer a imperativos funcionales, a su vez determinados por la economía [...] Es bastante curioso comprobar que, pese a todo lo que distingue sus intenciones y sus maneras de hacer, el estructuralismo de la teoría de Marx y las premisas de la teoría económica dominante se encuentran en un punto: cuando determinan el campo de objetos que define el actuar económico, ambos hacen abstracción de toda norma moral con el objeto de llegar a una concepción poco más o menos pura de los intereses de los actores económicos [Honneth, 2009*b*: 205-206].

Desde la perspectiva del alemán, esta elección metodológica, en el plano de la teoría de la acción, termina conduciendo a Marx a una comprensión peculiar del capitalismo en la que éste es presentado como una fuerza autónoma destinada a someter cualquier elemento externo a su propia lógica inmanente. No obstante, Honneth sostiene que si Marx hubiera desarrollado su crítica de la economía política recuperando las intuiciones de sus escritos histórico-sociales, habría tenido que considerar que el capitalismo es, también, un espacio de «conflictividad normativa» y, por lo mismo, las categorías económicas tendrían que haber sido planteadas en «el lenguaje del participante y no sólo del observador»:

> Semejante reformulación permitiría no sólo aparecer las significaciones normativas que, a ojos de los agentes, les corresponden, sino también todo el abanico de las diferentes maneras posible maneras posibles que se abre ante el actor a partir del momento en que no es ya el soporte funcional de una acción sino aquel que, de manera autónoma y estructurada, por cierta normatividad toma decisiones [*ibid.*: 214].

Esta idea reaparece en *El Derecho de la libertad* bajo la forma de una distinción entre aquello que Honneth denomina «el problema de Marx» y «el problema de Adam Smith». En el primer caso, el análisis del mercado está marcado por una crítica dirigida al capitalismo fundada en su supuesta incapacidad para cumplir sus promesas de libertad en tanto reproduce formas de explotación y coerción que impiden la autonomía de los miembros de la clase obrera. No obstante, el alemán señala que en el siglo XIX surgió otra forma de tematizar las ventajas y desventajas del sistema de economía de mercado, este enfoque descansaba en una dificultad que Adam Smith vislumbró en su *Teoría de los sentimientos morales* pero que no pudo resolver. Honneth se refiere a la necesidad de explicar la existencia de una serie de reglas morales sin las cuales la economía de mercado, presuntamente sostenida en el mero interés egoísta, no podría comprenderse (Honneth, 2014: 241).

En esta segunda línea de análisis destacan las aproximaciones de Hegel en la *Filosofía del Derecho* y de Durkheim en la *División del trabajo social*, quienes, a pesar de sus diferencias, concibieron el mercado como una institución social, orientada, sin duda, por principios de eficacia, pero también por reglas y

normas morales que no se limitaban a los acuerdos contractuales en términos estrictamente jurídicos:

> Si bien las descripciones brindadas por Hegel y Durkheim son muy diferentes, se superponen marcadamente en las perspectivas sobre las que se fundan: el nuevo sistema de la economía de mercado —que es lo que quieren decir en última instancia ambos pensadores— no puede ser analizado sin una clase de normas morales no contractuales que lo precedan porque, de otra manera, no estaría en condiciones de cumplir la función que le fue asignada de integrar armónicamente los intereses económicos individuales [Honneth, 2014: 240].

Ahora bien, Honneth considera que este problema es «lógicamente anterior» al «problema de Marx». En efecto, la idea marxiana de que el capitalismo reproduce una lógica autónoma cuyo desenvolvimiento llevaría necesariamente a la anulación de la libertad, tendría que mostrar previamente que no existe ningún potencial normativo en el sistema de economía de mercado a través del cual ésta —la libertad— podría realizarse, o incluso, que aquello que se presenta como libertad en el mercado no es más que una apariencia o una forma de enmascaramiento de relaciones de dominación.

No obstante, Hegel y Durkheim parecen haber mostrado que, aun cuando resulta innegable que el mercado capitalista se encuentra atravesado por asimetrías evidentes, no se debe concluir de forma apresurada que éstas lo definen en su totalidad. De hecho, resulta lógico pensar que sólo porque nuestras interacciones en la esfera mercantil contienen expectativas morales se hace posible denunciar como injustas aquellas circunstancias empíricas que las contravienen. Siguiendo a Hegel —en su señalamiento de que el mercado presupone un marco ético de obligaciones— y a Durkheim —en la convicción de que el contrato económico debe tener como base formas de solidaridad—, Honneth se esfuerza en mostrar que en la economía de mercado ya existen principios institucionalizados de libertad social en los que pueden sostenerse demandas de reconocimiento (Honneth, 2014: 260). De tal forma que las prácticas de dominación y coacción pueden pensarse como desviaciones que se alejan del potencial moral subyacente a las interacciones mercantiles.

Para determinar la base de los principios que posibilitarían la libertad social en el mercado, Honneth recurre a aquella idea

esbozada por Simmel en la *Filosofía del dinero* según la cual «la profundización de las relaciones de interdependencia y la complejización del lazo social provocado por el mercado ofrecen oportunidades para cooperar con los otros» (Haber, 2013: 190). Tomando esta idea como hilo conductor se puede llegar a la conclusión de que el valor del intercambio generalizado no sólo se encuentra en su capacidad para coordinar de manera eficiente los deseos y los intereses de los individuos, sino en el hecho de que produce espacios inéditos para que los individuos amplíen sus expectativas, sus posibilidades de acción e incluso, para que construyan su propia identidad.

Esta ampliación de las posibilidades del individuo —que Honneth atribuye al desarrollo de los intercambios mercantiles— se hace presente en dos esferas constitutivas del capitalismo, a saber: la esfera del consumo y el mercado de trabajo. La idea central que atraviesa los dos apartados del libro dedicados a este tema —(b) Esfera del consumo, (c) El mercado de trabajo)— es que, en oposición a las sociedades tradicionales, la ampliación de opciones para satisfacer necesidades a través del consumo, por un lado, y la posibilidad de elegir libremente el ámbito de trabajo, por el otro, implican un progreso tanto en lo referente a la voluntad individual como a la colectividad. Dado que las relaciones de consumo y el contrato de trabajo no son elecciones unilaterales, sino que movilizan formas de interacción, hábitos, valores, etc. (Honneth, 2014: 263, 298; Haber, 2011: 192 ss.), también están sujetas a acuerdos y desacuerdos en los que opera la racionalidad comunicativa, aun cuando existan relaciones de poder asimétricas.

De ahí que en su análisis del mercado de trabajo, Honneth relativice la idea marxiana de que todo contrato de trabajo asalariado se basa en una forma de apropiación del trabajo ajeno y, por lo mismo, es un instrumento de coacción.[7] Más cercano a Durkheim que a Marx, el alemán señala que el contrato no sólo es el vehículo de un proceso de acumulación que inevitablemen-

7. Aquí Honneth alude a las discusiones sobre la teoría del valor. Argumenta, siguiendo a Castoriadis, que no resulta claro que ésta siga teniendo vigencia y que tampoco se entiende muy bien por qué sólo la esfera de la producción material generaría valor. Las objeciones de Honneth remiten a amplias discusiones que no han generado un consenso académico. A pesar de que en este tema se juega gran parte de la apuesta de Marx, detenerme en estos debates me impediría presentar el argumento que deseo desarrollar en este texto.

te lo convertiría en un instrumento de dominación, sino que también es una instancia que permite formas de solidaridad. Ciertamente se trata de una instancia atravesada por el conflicto, pero precisamente por ello es que pueden haber luchas sociales y demandas en torno a ella. En otras palabras, estas luchas pueden reivindicarse como justas porque, a diferencia de la esclavitud o la servidumbre, el contrato de trabajo supone ya una relación de reconocimiento intersubjetivo en la esfera social.[8]

En adelante Honneth, trata de mostrar que este potencial normativo en el mercado capitalista ha permitido que las exigencias surgidas de luchas, protestas y movimientos contestatarios[9] logren institucionalizarse en instancias como los derechos del consumidor y los derechos laborales (Honneth, 2014: 300 ss.). El alemán pone como ejemplo los logros de la sociedad europea después de la Segunda Guerra Mundial, e insiste en que el establecimiento del salario mínimo, el aumento en los montos de los seguros de desempleo, la relevancia de los sindicatos, etc., no pueden ser atribuidos únicamente a necesidades de la lógica de acumulación capitalista, sino a procesos de solidaridad que ampliaron la libertad social:

---

8. De hecho, esta idea no se encuentra ausente ni en el *Manifiesto Comunista*, ni en *El Capital*. En este último, el reconocimiento del trabajador como un sujeto autónomo capaz de vender su trabajo libremente sin la mediación de las corporaciones es presentada como un prerrequisito del capitalismo, sin embargo, en la lectura de Honneth y en cierto sentido también en la de Habermas, Marx habría terminado por presentar esta forma de reconocimiento como una mera ilusión, como una forma de enmascaramiento de una verdad más profunda fundada en la dominación. Jacques Bidet se ha esforzado en presentar una lectura distinta de *El Capital* según la cual el potencial contractual interindividual (intercambios en el mercado) y entre todos (contrato social del Estado moderno), junto con su potencial normativo expresado en las ideas de libertad e igualdad, no desparecerían debido al desarrollo de una lógica totalizante que las convertiría en una mera ilusión, sino que más bien serían «instrumentalizadas» en el marco del proceso de acumulación de capital (Bidet, 2017: 20 ss.). Desde esta perspectiva, lo característico de Marx no habría sido tanto demostrar que el capitalismo es un sistema que niega el potencial moral del mercado y paulatinamente el de toda la sociedad, sino que lo hace funcionar en un contexto determinado de acumulación permanente.

9. Aquí reaparece la idea de *Lucha por el reconocimiento* según la cual un potencial normativo latente sólo se materializa a través de las luchas sociales. Ahora, sin embargo, Honneth no se interesa tanto en las experiencias de injusticia como resortes de las luchas por el reconocimiento sino en una reconstrucción normativa de las expectativas morales inscritas en las instituciones que las demandas sociales vuelven explícitas.

Tales medidas económico-políticas se ajustaban, ciertamente, a los objetivos de una ampliación de la libertad social, porque ahora con la ayuda de acuerdos intermedios se podían institucionalizar algunas de las condiciones que constituyen un requisito necesario para la creación de relaciones de cooperación en el mercado: no sólo se generalizó pronto al existencia de los salarios mínimos garantizados por el Estado, sino que también se incrementaron bastante los montos de los seguros de desempleo en casi todos los países de Occidente [...] los sindicatos obtuvieron desde entonces un derecho relativamente fuerte para participar en las decisiones [...] y, finalmente, el clima general impulsaba amplias discusiones sobre la necesidad de una «humanización del mundo del trabajo» [Honneth, 2014: 322].

Ahora bien, si la institucionalización de las expectativas morales depende de las luchas sociales es porque Honneth es consciente de que, en los hechos, el mercado está plagado de asimetrías. Sin embargo, la decisión metodológica de priorizar la acción sobre la lógica de sistemas, lo lleva a explicar estas asimetrías menos como el efecto de dinámicas que se reproducen estructuralmente que como el resultado de desigualdades de origen con efectos conflictivos. Efectos que, sin embargo, pueden ser contrarrestados mediante la acción. El alemán se ve obligado a explicar las asimetrías del mercado por la anterioridad de la acción de los productores y los empleadores respecto a la de los compradores y los empleados: ciertamente los primeros definen lo que se produce y las condiciones del contrato, pero, en la medida en la que el consumo y el contrato de trabajo implican formas de comunicación portadoras de un potencial de reconocimiento, estas condiciones pueden ser modificadas mediante luchas sociales que, finalmente, se materialicen en normas institucionalizadas.[10]

Es verdad que Honneth señala en más de una ocasión que la experiencia de las últimas décadas no sólo oculta el potencial normativo del mercado, sino que supone regresiones importantes en las conquistas de las décadas precedentes; sin embargo, no desiste en su intención de mostrar que la historia de la economía de mercado no es sólo la historia del auto-despliegue del

10. Sobre este punto, el texto «Honneth: une interpretation critique du capitalisme contemporaine» de Stéphane Haber es muy clarificador (2013: 188 ss.), el texto ha sido recientemente traducido al español en Bernal (2019).

«Capital». Por el contrario, su argumento es que, incluso si es innegable que en nuestros días impera la dimensión menos solidaria del mercado, la existencia, ciertamente amenazada, de reglas para proteger los salarios, de organizaciones de consumidores que de vez en cuando logran ejercer presión sobre las grandes empresas, de movimientos por la justicia laboral, etcétera, prueban que el mercado posee implícitamente una capacidad de libertad social que no debemos desdeñar.

3. **De vuelta a Marx**

De entrada, debe reconocerse que, al presentar las relaciones mercantiles como interacciones sociales que no se agotan en contratos individuales, Honneth abre la puerta para pensar la realidad económica como una esfera de acción susceptible de albergar expectativas democráticas (Haber, 2013: 198). En efecto, dado que el alemán no entiende la economía de mercado como un sistema conformado exclusivamente por reglas autónomas, sino como una esfera de acción conflictiva atravesada, al mismo tiempo, por relaciones de poder y por un potencial comunicativo, la dimensión democrática puede hacerse presente en la búsqueda de acuerdos, en la consolidación de formas de organización y luchas sociales orientadas a hacer valer las exigencias de reconocimiento de sectores cada vez más amplios de la sociedad. Todavía más, el carácter democrático implícito en la economía de mercado no sólo se explica por la existencia de un límite «externo» a su lógica sistémica —instituciones no-mercantiles cuyos objetivos provienen de la deliberación pública—, sino porque los actores de esa realidad —consumidores y empleados asalariados— tienen la posibilidad de reorganizar la lógica interna de la economía mediante sus luchas sociales. Así, Honneth se aleja definitivamente de aquella idea de matriz liberal según la cual los mecanismos de la democracia son de índole distinta a la lógica del mercado.

De ahí que semejante perspectiva resulte sumamente fértil para un análisis crítico de las sociedades contemporáneas que pretenda tener alguna derivación práctica: las luchas por la justicia social no se dan sólo en la esfera estrictamente política —el Estado, el parlamento, etc.—, sino que también se pueden hacer presentes de manera legítima en las interacciones mercantiles,

generalmente atravesadas por relaciones asimétricas.[11] Sin embargo, en este apartado quisiera mostrar que, a pesar de su valor, el análisis de Honneth no termina de ayudarnos a entender el capitalismo contemporáneo en sus aspectos más problemáticos, mientras que la obra de Marx nos permite pensarlos con cierta coherencia.

Como traté de mostrar en el apartado anterior, Honneth centra su crítica a Marx en el hecho de que este último reduce el capitalismo a un sistema con reglas autónomas, y, al hacerlo, deja de lado aquella idea de sus escritos histórico-políticos según la cual los agentes de una realidad conflictiva actúan mediante la apelación a una moralidad ya implícita en las instituciones sociales. Desde mi perspectiva, aunque la decisión metodológica de Honneth tiene la virtud de hacer visible el potencial normativo implícito en las interacciones mercantiles, parte de una oposición entre acción y sistema que simplifica en extremo la complejidad de la realidad que Marx deseaba poner ante nuestros ojos cuando, no sin dificultades, interpretaba las dinámicas del capitalismo en términos de estructuras y tendencias.

Aunque Honneth se desplaza del modelo habermasiano en varios niveles, su crítica a la concepción del capitalismo de Marx se encuentra sumamente influenciada por aquella idea del autor de *Teoría de la acción comunicativa* según la cual el oriundo de Tréveris terminó explicando el desarrollo de la modernidad capitalista como un «proceso sistemáticamente autonomizado de autorrealización del capital» (Habermas, 2008: 480); proceso que, finalmente, subsumía la acción humana a los imperativos del sistema. En buena medida, Honneth reelabora esta crítica, pero lo hace en el marco de su intento por mostrar que el mundo de la vida y la lógica de sistemas no son dos realidades independientes ontológicamente. De ahí que —frente a Marx, pero también frente a Habermas— plantee que la economía de mercado capitalista no sólo funciona como un proceso de reproducción sisté-

11. La importancia del apartado previo orientado al análisis de las relaciones afectivas es también imprescindible en esta ampliación del concepto de justicia. Honneth afirma con razón que, a la par del surgimiento del Estado de Derecho, también han surgido expectativas morales que atraviesan nuestras relaciones afectivas y que también pueden presentarse como exigencias de justicia. En este punto, no puede dejar de recordarse la frase «lo personal es político» retomada por la segunda ola del feminismo para mostrar que las asimetrías en la esfera privada también debían ser procesadas políticamente.

mica, sino que, en tanto esfera de acción, posee un potencial comunicativo que nos debe llevar a pensar las asimetrías como resultado de conflictos sociales atravesados por expectativas morales y no como el producto de una lógica autónoma.

Esta estrategia argumentativa lleva a Honneth a desdibujar casi por completo la idea de que existen realidades objetivas cuya lógica interna no puede ser aprehendida teóricamente tomando como punto de partida metodológico la categoría de acción. En *Teoría de la acción comunicativa* Habermas reconocía que la aproximación de Marx en *El Capital* incorporaba una conexión entre el paradigma de la acción y el sistema, sólo que lo hacía de tal manera que el desarrollo del Mercado y el Estado se presentaban como la institucionalización de las relaciones de clase y, por lo mismo, como la negación de la autonomía de buena parte de los individuos. Siguiendo esta idea Honneth afirma que, al reducir la realidad del mercado a la lógica del sistema, Marx hace a un lado su potencial normativo y termina reduciendo la complejidad del conflicto social a un modelo en el que la autoreproducción del sistema se presenta como el obstáculo que impide la libertad de toda una clase social.

En efecto, en *Teoría de la acción comunicativa* Habermas defendía la superioridad de la teoría de Marx respecto a las teorías sociológicas posteriores porque las díadas valor de uso / valor de cambio y trabajo concreto/trabajo abstracto le permitían pensar el despliegue de la sociedad capitalista, simultáneamente, desde la perspectiva del observador —como un proceso de autorrealización del capital—, y desde la perspectiva del participante —como un proceso de interacción entre clases sociales atravesadas por conflictos— (Habermas, 2008: 472 ss.). Sin embargo, añadía que, debido a la recuperación de un enfoque interpretativo de raigambre hegeliana, Marx resolvía dialécticamente la relación entre acción y sistema mostrando cómo este último se «fetichizaba» en una «totalidad falsa» que negaba el reino de la libertad humana.

Ante lo cual, Habermas argumentaba, por un lado, siguiendo a Weber, que el Mercado, lo mismo que el Estado, efectivamente operaban como subsistemas, sin embargo, su desarrollo en la modernidad no sólo debía interpretarse como la institucionalización de las relaciones de clase sino que también tenía un «valor evolutivo» en tanto permitía nuevas posibilidades de integración; y, por el otro, consideraba que, en la medida en que

partía de una idea de acción que tomaba como único modelo los procesos productivos, Marx era incapaz de diferenciar con claridad entre la acción orientada a fines y la acción comunicativa —y, por lo mismo, entre el mundo de la vida y los subsistemas de acción—. De ahí que el autor de *El 18 Brumario* se viera obligado a establecer una crítica a las sociedades modernas centrada en el hecho de que en el capitalismo el trabajo (orientado en principio a la satisfacción de necesidades humanas) se transforma en trabajo abstracto y se somete a la ley del valor (orientada a la acumulación permanente), en lugar de explorar una ruta más fértil que le permitiera explicar las patologías de la modernidad mediante el modelo de la colonización del sistema sobre el mundo de la vida (*ibid.*: 481 ss.).[12]

A pesar de que su argumentación es ligeramente distinta, Honneth recupera el espíritu de la crítica de Habermas a Marx. Sin embargo, no comparte el dualismo entre mundo de la vida y sistema, por lo que debe argumentar —con Habermas— que la modernidad capitalista no se limita al simple desarrollo de una racionalidad técnico-científica y —contra Habermas— que el mercado no puede ser reducido a un sub-sistema. No es casual que en *El Derecho de la libertad* intente mostrar, por un lado, que

12. Sobre este punto, Jacques Bidet ha criticado puntualmente la lectura de Habermas en *Théorie de la modernité* (1990) y en una entrada al *Dictionnaire Marx Contemporaine* (2001). En resumen, Bidet argumenta que las objeciones, por lo demás pertinentes, de Habermas a Marx parten de una lectura que vería en la primera sección una operación dialéctica en la que el valor de uso y el trabajo concreto terminarían transformándose en valor de cambio y en trabajo abstracto. A partir de ahí, Marx interpretaría el capitalismo como un proceso totalizador que extiende esta forma de alienación —pérdida del trabajo concreto orientado a la satisfacción de necesidades por la fetichización del trabajo abstracto— a todos los ámbitos de la sociedad hasta institucionalizarse por completo. Una vez despejada esta confusión, Habermas retomaría la intuición de Marx según la cual la modernidad capitalista supondría dos paradigmas distintos —que en *El Capital* se expresarían mediante las díadas valor de uso / valor de cambio y trabajo concreto / trabajo abstracto— en un marco conceptual mucho más elaborado mediante las categorías de mundo de la vida y sistema. Bidet piensa que este procedimiento anula la verdadera originalidad del planteamiento marxista, la cual no consiste en explicar el capitalismo como una transformación que vaciaría por completo la acción humana debido a la auto-reproducción del sistema, sino precisamente en elaborar un aparato conceptual que logra captar las relaciones capitalistas como relaciones atravesadas por una tensión interna, una contradicción permanente, entre las exigencias de la acción y las exigencias de un tipo muy particular de sistema (Bidet, 2001: 455).

el desarrollo de las sociedades post-tradicionales puede explicarse como un proceso conflictivo en el que, no sin problemas, se ha avanzado en la ampliación de la libertad social a través de la institucionalización de exigencias morales fundadas en las expectativas de reconocimiento intersubjetivo, y, por el otro, que, aunque sea implícitamente, esas expectativas han sido posibles —en alguna medida— gracias a la implementación de la economía de libre mercado cuya dinámica no sólo ha consolidado nuevas formas de integración sistémica sino que ha estimulado formas de solidaridad y libertad social. No obstante, Honneth parece concluir apresuradamente que toda aproximación a la economía capitalista que le otorgue prioridad a la existencia de una dinámica objetiva capaz de auto-reproducirse terminaría por invisibilizar el potencial normativo inherente al mercado.[13]

Aunque es verdad que algunos pasajes de *El Capital* permiten esta lectura, la obra de Marx también hace posible pensar la realidad del mercado capitalista desde una perspectiva que se desdibuja casi por completo en *El Derecho de la libertad*. Como es bien sabido, en el famoso capítulo IV del libro I de *El Capital*, dedicado al pasaje del dinero al capital, Marx describe la dinámica expansiva del capitalismo como un proceso en el que, una vez que el dinero se ha generalizado como medio de cambio y las relaciones comerciales se han desarrollado lo suficiente, los poseedores de capital deben entrar una y otra vez en el circuito de la inversión si desean mantener sus beneficios.[14] Marx se es-

13. Es muy probable que Honneth tenga en mente ciertas interpretaciones del marxismo desarrolladas en el contexto de la Teoría crítica, particularmente la interpretación de Friedrich Pollock —aceptada por Horkheimer en la primera etapa del Instituto de Investigación Social— según la cual las tendencias del capitalismo llevarían a tal concentración que, finalmente, derivaría en una organización del trabajo totalmente planificada (Honneth, 2009: 50). En este esquema de análisis el mercado capitalista es presentado como un sistema cuyas tendencias no pueden sino arrojarnos a una sociedad en la que la libertad humana desaparece paulatinamente.

14. «El término de cada ciclo singular en el que se efectúa la compra para la venta, configura de suyo, por consiguiente, el comienzo de un nuevo ciclo. La circulación mercantil simple —vender para comprar— sirve en calidad de medio, a un fin último ubicado al margen de la circulación: la apropiación de valores de uso, la satisfacción de necesidades. La circulación del dinero por el capital es, por el contrario, un fin en sí, pues la *valorización* del *valor* existe únicamente en el marco de este movimiento renovado sin cesar» (Marx, 2005: 186 ss.).

fuerza en mostrar que no hay forma de explicar este proceso virtualmente ilimitado sin considerar las implicaciones que tiene la aparición de un tipo de mercancía que previamente no existía en el mercado, a saber: la fuerza de trabajo.[15] De esta forma, el capítulo IV ofrece una caracterización del proceso de acumulación capitalista cuya fuerza explicativa depende del papel asignado a realidades como las estructuras y las tendencias: en un mercado competitivo donde el trabajo se ha convertido en una mercancía —*estructura*—, los poseedores de capital se ven incitados a buscar en todo momento incrementar sus beneficios para no desaparecer del mercado en un proceso virtualmente ilimitado —*tendencia*—.

En lo sucesivo, la idea del capitalismo como una dinámica tendencialmente expansiva se presenta como el telón de fondo de análisis relativamente diferenciados, tanto de los mecanismos desplegados en el proceso de acumulación de capital, como de los efectos producidos por ellos: la explotación laboral (Libro I, sección IV), la mecanización del trabajo humano (Libro I, sección IV, capítulo XIII), la necesidad de ampliación permanente de los proceso de acumulación (Libro II, sección III), la tendencia a la financiarización de la economía (Libro III, sección V), e incluso la importancia del colonialismo en los procesos de acumulación (Libro I, sección VII, capítulo XXV). En todos estos casos, la decisión de no partir de la conflictividad social —como ocurría en los escritos histórico-políticos— se explica menos por la ausencia de una teoría de la acción lo suficientemente compleja para mostrar la persistencia de un potencial normativo en contextos de poder y asimetría,[16] que como una exigencia metodológica sin la cual resultarían difícilmente perceptibles los mecanismos que explican esas asimetrías y las condiciones en las que tienen lugar el conflicto social.

Así, aunque es verdad que incluso en el capítulo IV, el alemán hace uso de algunas metáforas en las que el capitalismo es pre-

15. «Para la transformación del *dinero* en *capital*, el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el *mercado* de *mercancías* al *obrero libre*» (*ibid.*: 205).

16. Sobre este punto resultan esclarecedores los apartados que Enrique de la Garza Toledo dedica al estudio de los recursos metodológicos utilizados por Marx en su libro *La metodología configuracionista para la investigación social* (2018). De la Garza muestra con absoluto rigor cómo, más que un método unitario, en sus diferentes obras Marx moviliza distintos recursos de acuerdo a la realidad a la que se enfrenta.

sentado como un sujeto autónomo,[17] también lo es que si seguimos el hilo conductor del proceso de acumulación podemos comprender mejor las condiciones en las que tiene lugar el conflicto social y las exigencias de reconocimiento.[18] En suma, mientras que es posible pensar que los conceptos de estructura y tendencia pueden entenderse desde un punto de vista débil sin perder fertilidad teórica,[19] si se toma la acción como hilo conductor del análisis del mercado resulta casi imposible pensar la reproducción de aquellas realidades objetivas que delinean las condiciones mismas de la conflictividad social. No es casual que las herramientas conceptuales desarrolladas por Marx hayan sido decisivas para estudiar realidades como el imperialismo (Luxemburgo, 1967; Harvey, 2010), la dependencia estructural de los países de la periferia (Marini, 1972; Amin, 1976), la tendencia a la financiarización de la economía (Hilferding, 1973; Chesnai, 2016) e incluso la crisis ecológica (Harvey, 2014; Bellamy, 2004), en las cuales las interacciones sociales deben ser integradas a procesos más amplios para ser comprendidas con mayor precisión. No deja de llamar la atención que precisamente estos temas sean relegados a segundo plano, cuando no ignorados por completo, en el análisis desarrollado por Honneth en el *Derecho de la libertad*.

En suma, frente a algunas interpretaciones del marxismo, habría que afirmar —con Honneth— que la economía de mercado capitalista no debe entenderse únicamente como un mecanismo autónomo que hace desaparecer el potencial normativo de la acción en el mercado,[20] pero, al mismo tiempo, habría que

17. Así, por ejemplo: «Pero, en realidad el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto *plusvalor* se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza*. El movimiento en el que agrega *plusvalor* es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, *autovalorización*. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor» (*ibid.*: 188).

18. Ciertamente no explica todas las condiciones pues la existencia de asimetrías en relaciones sociales marcadas por el género y la etnicidad requieren una explicación propia que, sin embargo, puede ser vinculada a temas de clase sólo si comprendemos las escisiones estructurales que tienen lugar en el marco del proceso de acumulación.

19. Esto es, como realidades que más que determinar por completo el rumbo de la acción humana condicionan el campo de posibilidades en el que ésta se desenvuelve.

20. Como ha intentado mostrar Jacques Bidet (1985, 1990, 2007) desde hace varias décadas, la elaboración teórica de Marx en *El Capital* no tiene

añadir —con Marx— que si queremos comprender el campo en el que tienen lugar las luchas y los conflictos sociales en el marco del capitalismo contemporáneo no podemos renunciar por completo al enfoque que Marx esbozo, ciertamente de manera incompleta y perfectible, en *El Capital*.

Bibliografía

AMIN, S. (1976): *Imperialismo y comercio internacional. El intercambio desigual*. Madrid: Siglo XXI.

BELLAMY, J. (2004): *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Barcelona: El Viejo Topo.

BERNAL, R. (2019): *Justicia, reconocimiento y paridad participativa. Aportes filosóficos para pensar la modernidad tardía*. Ciudad de México: Editorial Parmenia.

BIDET, J. (1985): *Que faire du Capital?* París: Presses Universitarires de France.

— (1990): *Théorie de la modernité*. París: Presses Universitaires de France.

— (2001): *Dictionnaire Marx Contemporain*. París: Presses Universitaires de France.

— (2007): *Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción de El Capital*. Santiago de Chile: LOM.

— (2017): *Para una refundación del marxismo*, ed. Ricardo Bernal. Ciudad de México: Contraste.

CHESNAIS, F. (2016): *Finance Capital Today*. Leiden: Brill.

CORONADO, C. (2018): «La libertad como condición de la justicia según Axel Honneth», *Open Insight*, vol. 15, nº 9.

DE LA GARZA, E. (2018): *La metodología configuracionista para la investigación social*. Barcelona: UAM-Gedisa.

---

como objetivo mostrar que el capitalismo es un sistema que anula o sustituye el potencial normativo inherente a las relaciones mercantiles —para recuperar el lenguaje de Honneth—, sino que se caracteriza por «instrumentalizar» el potencial racional y razonable de esa mediación social que es el mercado en un proceso permanente de acumulación de capital. En otras palabras, la innovación teórica de Marx en *El Capital* no habría consistido tanto en señalar que el desarrollo del sistema capitalista termina por anular o someterse por completo las capacidades de la acción humana, sino en explicar mediante un aparato conceptual relativamente coherente que las sociedades capitalistas se sostienen en una *estructura* que produce *tendencias* difícilmente reversibles. Muy en especial, la *tendencia* a ampliar permanentemente los procesos de acumulación de capital, independientemente de que esta ampliación corresponda o no a los objetivos definidos socialmente.

FRASER, N. y A. HONNETH (2006): *¿Distribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
HABER, S. (2013): *Penser le néocapitalisme. Vie, capital et alienation*. París: Les Praires Ordinaires.
HABERMAS, J. (2008): *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, trad. Manuel Jimenez Redondo. Ciudad de México: Taurus.
— (2010): *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
HARVEY, D. (2010): *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
— (2014): *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
HONNETH, A. (1997): *Lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballestero. Barcelona: Crítica.
— (2006): *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
— (2009*a*): *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Antonio Machado Libros.
— (2009*b*): «Luchas perdidas en *El Capital*: ensayo de corrección normativa de la crítica marxista de la economía», en J. Christ y F. Nicodeme, *La injusticia social ¿Cuáles son los caminos para la crítica?* Buenos Aires: Nueva Visión.
— (2014): *El Derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, trad. Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz.
LUXEMBURGO, R. (1967): *La acumulación de capital*. Ciudad de México: Grijalbo.
MADUREIRA, M. (2009): «Introducción», en A. Honneth, *Crítica del Agravio Moral*. Ciudad de México: FCE/UAM.
MARX, K. (2005): *El Capital. Tomo I. Vol. 1*, ed. Pedro Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI.
RENAULT, E. (2016): *Reconaissance, lutte, domination*. París: CNR.

AUTORES

GUSTAVO LEYVA (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctor en Filosofía por la Eberhard-Karls-Universität Tübingen en Tubinga, Alemania. Profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa desde 1991. Estancia postdoctoral en el Philosophisches Seminar de la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg en el marco de una beca de la Fundación Alexander von Humboldt (2001-2003). Profesor e investigador en la Universidade Federal do ABC (Brasil) - Centro de Ciências Naturais e Humanas (2013-2014). Estancia de investigación en el Forschungskolleg Humanwissenschaften der Goethe-Universität in Kooperation mit der Werner Reimers Stiftung (Bad Homburg) con el apoyo de la Alexander von Humboldt-Stiftung (2019-2020). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Líneas de investigación: filosofía clásica alemana, hermenéutica y teoría crítica. Entre sus publicaciones destacan: *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica* (2005), *La Filosofía de la Acción* (2008) y *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales* (coeditado con Enrique de la Garza, 2012). Su publicación más reciente es: *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática* (Secretaría de Cultura / FCE, 2018). Correo electrónico: g.leyvm@gmail.com.

SERGIO PÉREZ CORTÉS (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctor en Lingüística por la Universidad de París X - Nanterre y doctor en Filosofía por la Universidad de París I - Sorbonne. Profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III, y miembro del Programa del Collège International de Philosophie, con sede en París, del que fue director del programa durante el período 2000-2006. Sus líneas de investigación son: oralidad, escritura y lectura; filosofía política y moral; la genealogía de los hábitos intelectuales, filosofía helenística y el pensamiento de Hegel, Marx y Foucault. Últimas publica-

ciones: *Soñar en la antigüedad. Los soñadores y su experiencia* (Anthropos, 2019) y junto a Carmen Trueba es editor del título *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política* (Anthropos, 2019). Correo electrónico: spc0807@gmail.com.

JORGE RENDÓN ALARCÓN (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctor en Ciencias Sociales. Profesor-investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Es Investigador Nacional nivel II en el Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt). Entre sus publicaciones destacan las siguientes: es autor de los libros *Sociedad y conflicto en el estado de Guerrero* (Plaza y Valdés, 2003 y Contraste Editorial, 2019), *La sociedad dividida. La sociedad política en Hegel* (Ediciones Coyoacán, 2008), *Hegel, la autoconciencia de la libertad en la historia* (Contraste Editorial, 2018). En coautoría ha publicado *Octavio Paz, México y la Modernidad* (Contraste Editorial, 2014) y *Filosofía y sociedad hoy. Una conversación* (Contraste Editorial, 2017). Además, con Sergio Pérez Cortés, Gustavo Leyva Martínez y Gabriel Vargas Lozano, *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez* (ERA, 2013) y con Sergio Pérez Cortés, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de Hegel* (Gedisa / Universidad Autónoma Metropolitana - I, 2014). Coordinó, también, los libros *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales* (Universidad Autónoma Metropolitana - Juan Pablos, 2007) y, con Gustavo Leyva Martínez, *Luis Villoro. Filosofía, historia y política* (Gedisa / Universidad Autónoma Metropolitana - I, 2016). Correo electrónico: jrendona@hotmail.com.

* * *

MARCOS ALEGRÍA POLO (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Magister en Análisis del Discurso por la Universidad de Buenos Aires y licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente se encuentra realizando el doctorado en Filosofía Moral y Política en la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa con una investigación sobre la dimensión política del espacio. Sus líneas de investigación abarcan temas de filosofía política y de la cultura, teoría de las ideas lingüísticas y semiología general. De 2010 a 2013 contó con el apoyo del Programa de Becas para Estudios en el Extranjero del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Correo electrónico: marcos.alegria87@gmail.com.

JAVIER BALLADARES GÓMEZ (Facultad de Estudios Superiores Aragón). Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa. Profesor de asignatura en la Facultad de Estudios Superiores Aragón. Líneas de investigación: Hegel, Marx, filosofía políti-

ca. Organizador del Congreso Internacional de Estudios Hegelianos en México (desde el 2013). Coordinador del libro *Ayotzinapa y la crisis política de México* (Contraste, 2016) y *Hegel: Ontología, estética y política* (Fides, 2017). Correo electrónico: javierbgz@gmail.com.

RICARDO BERNAL LUGO (Universidad La Salle). Doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, con estudios doctorales en la Universidad Paris 8 Vincennes, Saint-Denis. Actualmente es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle y editor responsable de *LOGOS Revista de Filosofía*. Ha coordinado los libros *El Derecho contra el Capital* (Contraste, 2016), *Justicia, reconocimiento y paridad participativa* (Parmenia, 2019) y *Dimensiones de la desigualdad en México* (Contraste, 2020). Sus líneas de investigación son: filosofía política, democracia y derechos humanos y filosofía contemporánea. Correo electrónico: ricardobernal_lugo@hotmail.com.

BERNARDO BOLAÑOS GUERRA (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Cuajimalpa). Doctor en Filosofía por la Universidad de París 1, maestro en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México y por la Universidad de París 1. Es profesor-investigador del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Cuajimalpa. Sus líneas de investigación son la crisis ambiental estudiada desde la filosofía y la ecología política y la ética ambiental. Coordina, con Jorge Galindo y Maximiliano Martínez, el seminario doctoral «Cognición y sociología de la moral» de la Universidad Autónoma Metropolitana - Cuajimalpa, así como el seminario «Espacio urbano y cambio climático» con Rafael Calderón, Christopher Heard y Sazcha Olivera. Correo electrónico: bbolanos@cua.uam.mx.

ENRIQUE DE LA GARZA TOLEDO (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctor en Sociología por El Colegio de México, postdoctorado en las Universidades de Warwick (Inglaterra), Berkeley, California, Cornell y la Universidad de Texas (EE.UU.), con estancia de Investigación en la Universidad de Roma (Italia), Barcelona (España), Evry (Francia). Ha recibido 28 premios y distinciones académicas. Autor o coordinador de 59 libros, es autor de 308 artículos publicados en revistas académicas y ha presentado 298 ponencias escritas en extenso en 27 países. Ha dirigido 48 tesis terminadas de postgrado. Sus especialidades son sociología del trabajo, relaciones industriales, metodología de las ciencias sociales y teoría social. Correo electrónico: egt570@gmail.com.

ENRIQUE G. GALLEGOS (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Cuajimalpa). Doctor en Procesos Políticos y maestro en Filosofía. Es profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana. Sus líneas de investigación son la filosofía social, la estética y la política desde las teorías críticas. Algunas de sus publicaciones: *El «fetiche de la forma»*

genealogía de la estetización política del poema; *Diez tesis en favor de la piratería de bienes culturales*; *Walter Benjamin y el ciframiento político de la estética en Baudelaire*; *Poesía, razón e historia*. Ha coordinado con otros investigadores algunos volúmenes sobre H. Arendt, W. Benjamin y K. Marx. Asimismo ha publicado poesía, aforismos y crítica literaria, entre los que destacan: *Materia en fuga* (2019) (poesía). Se encuentra en proceso de edición su último libro: *Sartre y la filosofía de la subjetivación*. Correo electrónico: enriqueggallegos@hotmail.com.

NORMA HORTENSIA HERNÁNDEZ GARCÍA (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctora en Humanidades con especialidad de Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, misma institución en la que obtuvo maestría y licenciatura. Imparte talleres de filosofía en programas sociales para adultos mayores y público en general. Líneas de investigación: filosofía antigua y epistemología. Correo electrónico: norma.hortensia@gmail.com.

GABRIEL HERRERA SALAZAR (postdoctorando Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, con estancia postdoctoral en el postgrado de Humanidades en la línea de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Se ha especializado en los campos de ética, filosofía política y filosofía de la liberación. Autor de los libros *Vida humana, muerte y sobrevivencia* (2015), *Ensayos heréticos* (2016), *Metodología de la liberación para las Ciencias Sociales* (2018) y *Buscando fondo en el vacío y otros cuentos* (2019). Desde 2010 miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL). Correo electrónico: gabofritz08@hotmail.com.

FERNANDO HUESCA RAMÓN (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla). Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor en la licenciatura en Filosofía, la maestría en Estética en Arte y la maestría en Filosofía y doctorado en Filosofía contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesor en la licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: idealismo alemán, estética, economía política, filosofía política, filosofía de la ciencia, filosofía de la mente, y bioética. Miembro de la Red Iberoamericana Leibniz, del grupo de estudios hegelianos La Razón en la historia. Correo electrónico: hell_spawn78@hotmail.com.

CARLOS OLIVA (Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional Autónoma de México). Doctor en Filosofía. Trabaja como profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Sistema Nacional de Investigadores). Traductor y es-

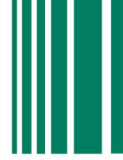
critor. Entre otros reconocimientos, ha obtenido el Premio Internacional de Narrativa, Siglo XXI; el Premio Nacional de Ensayo Joven y el Premio Nacional de Ensayo Literario. Es responsable de los proyectos de investigación Teoría crítica en América latina y Cine mexicano y filosofía. Sus últimos libros publicados son *Espacio y capital; Semiótica y capitalismo; Hermenéutica del relajo* y *Literatura y azar*. Y las compilaciones: *Cine mexicano y filosofía*; *El capital. Ensayos críticos*; y *Crítica, hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre la obra de Mariflor Aguilar Rivero*. Correo electrónico: carlosoliva@unam.mx.

JAVIER TORRES NAFARRATE (Universidad Iberoamericana). Doctor en Alemania por la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Fráncfort. El tema de su disertación fue la justificación del empleo de categorías económico societales (en este caso marxistas) en el estudio del fenómeno educativo. En 1988 se incorpora definitivamente a la Universidad Iberoamericana. El campo de especialización de esta su última trayectoria académica ha sido el de traducir y comentar la obra del sociólogo alemán Niklas Luhmann. Profesor investigador emérito de la Universidad Iberoamericana, también se ha hecho merecedor de varios apoyos internacionales por parte de fundaciones alemanas: Heinrich Hertz, DAAD y últimamente el *fellowship* del Centro de Investigación interdisciplinaria (ZIF) de la Universidad de Bielefeld. Correo electrónico: javier.torres@ibero.mx.

GREGORIO VIDAL BONIFAZ (Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa). Doctor en Estudios Latinoamericanos (Ciencias Políticas) por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador titular del Departamento de Economía de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa. Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y del Sistema Nacional de Investigadores. Coordinador del Programa de Investigación Estudios sobre la Integración en las Américas en la Universidad Autónoma Metropolitana y del CEDEM en la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Profesor de la Maestría y Doctorado en Estudios Sociales en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y del Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco. Profesor del Doctorado en Economía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son: *a*) financiarización, crisis y grandes empresas; *b*) los determinantes de la inversión extranjera directa: el caso de América Latina; y, *c*) las opciones de desarrollo en América Latina. Correo electrónico: vidal.gregorio@gmail.com.

ÍNDICE DEL VOLUMEN I

PENSAR LA HISTORIA, PENSAR LA SOCIEDAD



AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA | 109

La obra y el pensamiento de Karl Marx forman una parte esencial del legado filosófico, político, social y cultural en los últimos dos siglos. Su análisis y crítica del capitalismo, su recepción en las luchas sociales de los siglos XIX y XX, su incidencia en las Revoluciones del siglo pasado, las tentativas de su conversión en un discurso de legitimación de los regímenes de «socialismo real», su revitalización tras las experiencias provocadas por las recientes crisis económicas, las crecientes desigualdades y asimetrías y la destrucción de la naturaleza que han acompañado a los procesos de globalización lo han colocado de nuevo en un lugar central en el debate filosófico, político, económico y social. En la obra que ahora presentamos en dos volúmenes se busca dar cuenta del amplio espectro que abarca la obra de Marx, de las condiciones de su emergencia, de su (auto)crítica y de su significación para el presente. En este volumen se exploran los diversos rostros de su legado en tres dimensiones: en primer lugar, la de su biografía; en segundo lugar, la vinculada a los problemas planteados por su obra seminal, *El Capital*, y finalmente, en tercer lugar, la relacionada con su comprensión y crítica de la sociedad y de la historia.

GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ, SERGIO PÉREZ CORTÉS y JORGE RENDÓN ALARCÓN, profesores-investigadores de Tiempo Completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, han coordinado la presente obra.

ISBN: 978-84-17556-43-3





www.anthropos-editorial.com